Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Décembre 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus

L'*Explanatio* sur la *Théologie Mystique*

Thomas Gallus a composé une *Extractio* des écrits de Denys, c'est-à-dire un ouvrage ayant pour but d'exprimer dans un style clair et courant les doctrines dionysiennes. Mais cette *Extractio* représente-t-elle la seule œuvre dionysienne de Thomas Gallus? Beaucoup d'historiens l'ont cru ; d'autres ont pressenti — mais sans apporter aucune preuve — que l'abbé de Verceil avait composé un grand commentaire sur les œuvres dionysiennes. Sans nous arrêter à ces opinions, entrons immédiatement au centre de notre sujet et recherchons, à l'aide de documents solides, si Thomas Gallus a réellement écrit un véritable commentaire du *Corpus Dionysiacum*.

§ I. — Les écrivains mystiques de la Renaissance et du moyen âge ont connu un commentaire de Denys composé par Thomas Gallus.

a) *Nicolas de Cues et les écrits de Thomas Gallus.*

Au XVe siècle les écrits de Nicolas de Cues vont dé-

clancher un grand mouvement mystique. Les abbayes bénédictines de Tegernsee et de Melk prendront parti pour les doctrines intellectualistes du grand cardinal de Cues, tandis que le prieur de la chartreuse d'Aggsbach, Vincent, se déclarera contre Nicolas et Gerson. Les écrits de Denys — surtout la *Théologie mystique* — sont au premier plan dans cette controverse. A Melk, Tegernsee, Aggsbach, on se passionne pour Denys; on en recherche avidement les commentateurs, et parmi ceux-ci, Robert Grossetête et Thomas Gallus retiennent principalement l'attention. Pour la question qui nous occupe, il est donc fort important de savoir quels étaient les écrits du Victorin qu'on lisait et étudiait dans ces monastères. Notre tâche est désormais facile, grâce à l'importante et captivante étude de M. l'abbé Vansteensberghe : *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (1).

Entre le mois de juin et le 22 septembre 1452, l'abbé bénédictin de Tegernsee, Gaspard Aindorffer, transmet à Nicolas de Cues une demande de ses moines qui copieraient volontiers quelques manuscrits : « Ceterum fratres si petere non audent, sed et ego quantum desiderant cum eisdem exopto iterum aliqua pro exercicio solacioso ab eisdem rescribenda cum presentis transmitti. Sint autem de subscriptis aliqua aut alia que utilia noscuntur et fructuosa studiosis : unum ex epistolis Pauli, de quo audierunt, Matheum de Cracovia *super apockal.*, Johannes de Climaco *De gradibus perfectionis*, Vercellensem super Dionysium etc. (2) » Dans une première réponse envoyée de Brixen, le 22 septembre 1452, Nicolas de Cues déclare que son secrétaire est absent et qu'il l'attend

(1) Cet ouvrage a paru dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XIV, H. 2-4, Münster i. W., 1915.

(2) VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 109-110.

pour envoyer les livres demandés (1). En fait, ce n'est qu'un an plus tard, le 14 septembre 1453, que le Cardinal envoie à Tegernsee les commentaires de Robert Grossetête et de Thomas de Verceil : « Petitis Vercellensem, Linconiensem etc. supra Dionysium ; ego vobis illum quem habeo mitto. Libellus non est bene visus, sitis cauciores, nec ego multum studui in eo » (2).

Ce manuscrit envoyé par Nicolas de Cues aux moines de Tegernsee nous est parvenu, et nous pouvons savoir exactement l'ouvrage de Thomas Gallus qu'il contenait. C'est le manuscrit 45 de la riche petite bibliothèque de Bernkastel-Cues (3). Le traité de l'abbé de Verceil que nous y lisons commence par ces mots : *Cum in libris magni dyonisii Areopagite... Omne bonum datum naturalium.* Nous reconnaissons à ce début l'*Extractio* de Thomas Gallus dont nous avons parlé précédemment.

Cet ouvrage est suivi dans le manuscrit du commentaire de Robert Grossetête sur la *Hiérarchie Céleste* et la *Théologie Mystique*, et d'un commentaire attribué à Hugues de Saint-Victor sur cette même *Théologie Mystique* (4). Nous avons ensuite, d'après la traduction de Sarrazin, les sept premières lettres de Denys et l'épître à Démophile jusqu'à ces mots : *non est illuminatus* (5). Le volume se termine avec le commentaire de la *Hiérarchie Céleste* par Hugues de Saint-Victor.

Les moines de Tegernsee transcrivirent ce manuscrit que Nicolas de Cues leur envoya en 1453, et leur copie nous a été, elle aussi, conservée dans le Clm. 18210 de Munich (6).

(1) VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 111 : « Libros quos petitis adhuc non attulit secretarius quem expecto; communicabo dum habuero. »
(2) *Ibid.*, p. 116.
(3) *Ibid.*, p. 110, n. 1.
(4) Ce commentaire se retrouve dans les mss. B. 21 de Melk et 4245 de la bibliothèque nationale de Vienne.
(5) Voir *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 529, 39.
(6) Voir plus haut, n. 1, et *ibid.*, p. 116, n. 9.

Jusqu'ici, remarquons-le bien, il n'est question que de l'*Extractio* de Thomas Gallus. A Cues, on ne connaît du Victorin que cette œuvre. Le manuscrit 44 que le docteur Marx n'a pu identifier reproduit en réalité les commentaires de Robert Grossetête. De Thomas de Verceil, nous n'avons que les feuillets 1-59 du manuscrit 45. Le Cardinal Nicolas de Cues préférait l'œuvre dionysienne de son très cher ami Ambroise Traversari, toute récente, puisqu'elle fut achevée en 1436 : « Habeo textum Dyonisii proxime optime per quemdam amicissimum meum translatum, qui michi sufficit » (1). Le manuscrit 43 de Bernkastel-Cues reproduit cette traduction du Camaldule, envoyée à Nicolas par Thomas Parentuccelli, le futur Nicolas V, et remise par Paolo del Pozzo Toscanelli (2). D'après l'éloge que lui en fait Nicolas, Gaspar Aindorffer désire, lui aussi, connaître cette nouvelle traduction de Denys et il la fait transcrire par ses moines (3). Leur copie nous est conservée, à Munich, dans le Clm. 18200, fol. 1-46 (4).

A l'abbaye bénédictine de Tegernsee on reçoit donc de la part de Nicolas de Cues un certain nombre d'ouvrages

(1) Vansteenberghe, p. 116.

(2) *Ibid.*, p. 114, n. 1.

(3) *Ibid.*, p. 117 : « Numquid non et nova textus Dyonisij translacio optima filiolis quamvis indignis tradetur aliquando videnda aut certe citius rescribenda? Non utique pater negabit quos amat filijs que iuste petierint. Eciam Vercellensem, Linconiensem etc. per scriptorem festinum ordinavi quantocius rescribi. »

Dans une autre lettre adressée à Nicolas, Bernard de Waging renouvelle le désir qu'on a à Tegernsee de posséder la traduction d'Ambroise Traversari : « Translacionem novam Dyonisij, Eusebium et *Beryllum* pre omnibus habere desideramus » (*Op. cit.*, p. 123). Le Cardinal répond à ces demandes par une lettre adressée de Brixen le 12 février 1454 à Conrad Aindorffer : « Dyonisium noviter translatum, et *Commentaria in apockalipsim* que petitis, et *De mathematicis complementis* transmitto » (*op. cit.*, p. 122).

(4) *Ibid.*, p. 122, n. 3.

dionysiens. Résumons dans le tableau suivant les résultats acquis jusque maintenant :

Date d'envoi	Mss. envoyés	Contenu		Copie
		Auteurs	Ouvrages	
14 sept. 1453	Ms. 45 de Cues	Thomas Gallus	*Extractio*	Münich, Clm. 18210
		Robert Grossetête	*Hiérarchie Céleste*	
			Théologie Mystique	
		Sarrazin	Les sept premières lettres et une partie de la lettre à Démophile.	
		Hugues de Saint-Victor	*Hiérarchie Céleste*	
			Théologie Mystique	
12 févr. 1454	Ms. 43 de Cues	Ambroise Traversari	Traduction	Munich, Clm. 18200

Comme on le voit, il n'est question jusqu'ici que de l'*Extractio* de Thomas Gallus. C'est le seul ouvrage du Victorin que Nicolas de Cues envoie aux bénédictins de Tegernsee.

Mais poursuivons notre enquête dans ce même milieu.

b) *Bernard de Waging et les commentaires de Thomas Gallus.*

Au début de l'année 1459, Bernard de Waging, prieur de Tegernsee, composait son *Defensorium laudatorii Doctae Ignorantiae*, pour défendre, contre les attaques de Vincent d'Aggsbach, la position nettement intellectualiste adoptée par Nicolas de Cues dans le problème de

la théologie mystique. Or, dans ce nouvel écrit, Bernard de Waging cite un texte de Thomas Gallus que l'on ne trouve pas dans l'*Extractio* :

> Etenim Dyonisius magnus ad Gayum ignoranciam perfectissimam scienciam affirmat et insuper ut supra est dictum de ignoracionis sciencia in locis quam plurimis tractat, quibus nil aliud quam doctam ignoranciam insinuat, de qua eciam Iob beatus : « Ad lumen, inquit, ipsius, ambulabam in tenebris. » Hoc est, secundum abbatem Vercellensem : « Per cognitas cogniciones proficiebam in incognitis cognicionibus, nam lumen divinum est tenebre, sive magis lumen tenebrosum et tenebre luminose, que sic cognoscuntur quod tamen ignorantur, et sic ignorantur quod tamen aliqualiter cognoscuntur. » Hec ille (1).

Il y a plus.

Dans son *Tractatus de cognoscendo Deum*, composé lui aussi au début de 1459 et dont Mgr Grabmann (2) a publié, d'après le manuscrit de Munich, Clm. 18600, le chapitre IX : *De supermentali excessu in mystica theologia*, Bernard de Waging cherche à montrer l'identité de doctrine entre saint Bonaventure et Thomas Gallus sur le point délicat et si débattu vers le milieu du XV^e^ siècle, des rapports entre l'intelligence et la volonté dans la vie mystique. Bernard cherche surtout à réfuter les doctrines du chartreux Vincent d'Aggsbach. L'opinion de Bernard de Waging est que dans l'ascension mystique l'intelligence a une part prépondérante au sentiment, et c'est pour confirmer cette doctrine qu'il se réfère — certainement à tort — à Thomas Gallus. De ce dernier, il

(1) VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 181.

(2) GRABMANN (Mgr M.), *Die Erklärung des Bernhard von Waging O.S.B. zum Schlusskapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, dans *Franziskanische Studien. Festnummer zur Siebenhundertjahrfeier der Geburt des Hl. Kirchenlehrers Bonaventura, 1221-1921*, t. VIII (1921), Münster i. W., p. 125-135.

cite un commentaire sur la *Théologie Mystique*, qui ne concorde pas avec la paraphrase ou l'*Extractio* :

> Unde Dionysius in principio mysticae theologiae, orando : « dirige », inquit, « ad mysticorum eloquiorum », id est secundum Vercellensem, omnium occultissimum « et supersplendentem », id est omnium splendidissimum, quia ibi se manifestat lux, quae est super omnem lucem, « et supremum », id est super omnia ineffabilem, « verticem », id est mentis excessum supra omne creatum etc. Unde jungit, ut ait idem Vercellensis, ignotum cum splendido, non quod ex defectu luminis ignotus sit Deus, sed inaccessibili excellentia et incomprehensibili et incontemplabili abundantia. Sequitur ibidem post pauca : « Secundum supersplendentem occulti silentii caliginem in obscurissimo », id est in summa invisibilitate et incomprehensibilitate; « quod est clarissimum », id est divinum lumen quod est super omne lumen sive deum qui est clarior omnibus, omnem claritatem excedentem; « supersplendere facientem », id est super omnem intellectum et comprehensionem splendere ; « et omnino inpalpabili et invisibili », id est omnino inaccessibilem et dicitur hic inpalpabile et invisibile ipsa divina natura tam rationi quam intellectui incomprehensibilis. Haec Vercellensis (1).
>
> . . . . . .
>
> Consonat interea praedictis ad intentionem ejusdem Seraphici doctoris commentator Vercellensis, capitulo 1° in fine orationis Dionysii exponens : « superpulchris claritatibus », dicens id est divini radii refulgentis sive lucem, cujus pulchritudo omnem aestimationem excedit, supersplendentem scilicet caliginem per summum apicem synderesis inhaerentem et illuminantem non habentes oculos mentis, id est in principali affectione, quo oculus intellectualis non attingit vel non contemplantes intellectualiter quod supersplendet » (2).

Le prieur de l'abbaye bénédictine de Tegernsee connaît donc deux œuvres dionysiennes de Thomas Gallus :

(1) GRABMANN, *ibid.*, p. 132.
(2) *Ibid.*, p. 133.

l'*Extractio*, et un commentaire de la première épître à Caïus et de la *Théologie Mystique*.

Comment Bernard de Waging eut-il connaissance de ce commentaire de Thomas Gallus? Jusqu'en 1453, comme nous l'avons vu, on ne connaît à Tegernsee que l'*Extratio*, envoyée par Nicolas de Cues. Le commentaire de Thomas Gallus est donc parvenu à l'abbaye bénédictine par un autre milieu que celui de Cues et après 1453. Il nous est possible de préciser cette provenance.

c) *Vincent d'Aggsbach et les écrits de Thomas Gallus.*

Bernard de Waging, défenseur des théories mystiques de Nicolas de Cues et de Gerson, trouva en face de lui un adversaire pieux, tenace, au fond irréductible, Vincent, de la chartreuse d'Aggsbach (1). Si on voulait définir en termes « brutaux » l'attitude de Vincent d'Aggsbach, on dirait de lui qu'il est anti-intellectualiste farouche. Dans la vie mystique, il ne veut admettre aucune idée ni antécédente, ni concomitante; si le mystique arrive à une certaine connaissance, cette connaissance n'a rien de commun avec les idées précises, à contours définis, de l'homme qui raisonne; elle est le fruit de l'amour. Thomas Gallus avait soutenu pareille doctrine. Même dans sa paraphrase, il insiste, comme nous l'avons remarqué antérieurement, sur cette manière de concevoir la vie mystique; et Vincent d'Aggsbach a pleinement conscience de marcher dans le sillage du Victorin qu'il oppose, avec Robert Grossetête, à Gerson, Nicolas de Cues et Marquart.

De Thomas Gallus, il connaît l'*Extractio*, qu'il appelle *tercia translacio*. Pour établir son anti-intellectualisme qui exige non seulement l'abandon des images, mais

(1) Sur Vincent d'Aggsbach, voir VANSTEENBERGHE, *op. cit.* ; biographie (p. 24); controverses avec Jean de Weilhaim, de Melk (p. 22-37); avec Marquard Sprenger de Munich (p. 58-78); avec Bernard de Waging (p. 78-100); ses écrits (p. 189-217).

encore la suspension de toutes nos opérations intellectuelles, Vincent d'Aggsbach, dans son traité contre Gerson, du mois de juin 1453, montre au sujet d'un texte du ch. 1 de la *Théologie Mystique* l'accord des versions de Scot, de Jean Sarrazin et de Thomas de Verceil :

... iubetur (1) misticus theologus consurgere ignote, ut in textu trium translacionum clare et nude habetur :

> Una enim translacio sic habet : « Tu autem, o amice Thymothee, circa misticas speculationes, corroborato itinere, et sensus desere, et intellectuales operationes, et sensibilia, et invisibilia, et omne non ens et ens, et ad unitatem ut possibile est inscius restituere etc.
>
> [C'est la version de Scot Érigène, *P. L.*, t. CXXII, col. 1173 A, 2.]

> Alia translacio sic habet... : « Tu autem, amice Thymothee, ad hoc quod capax fias misticarum contemplacionum sive revelacionum, derelinque sensus, et sensibilia exercitia, et intellectuales operaciones, et omnia intelligibilia, et forti conatu hec reprime, et sicut est tibi possibile ignote consurge etc.
>
> [C'est l'*Extractio* de Thomas Gallus] (2).

> Porro translacio abbatis Vercellensis sic habet : « Tu autem, amice Thymothee, circa misticas visiones forti contricione, et sensus derelinque, et intellectuales operaciones, et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia existencia et non existencia; et sicut est possibile, ignote consurge, etc.
>
> [C'est la version de J. Sarrazin, *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1912, t. XVI, p. 472, l. 2.]

(1) VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 190.

(2) La citation n'est pas absolument littérale. Voir *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1912, t. XVI, p. 454 : « Tu autem amice Thimothee, ad hoc quod capax fias mysticarum contemplacionum, quas in hoc libro docere intendo, sic cooperare radio divino : derelinque sensus et sensibilia et intelligibilia, et omnia existentia et non existentia, forti conatu mentis haec comprimente; et sicut est tibi possibile, consurge ignote... » Les manuscrits donnent bien cette leçon.

Au fond, en juin 1453, Vincent d'Aggsbach est assez peu renseigné sur les versions de Denys. Il cite comme « version » de Thomas Gallus ce qui est en réalité la version de Sarrazin. Tant qu'à l'*Extractio* du Victorin qu'il cite en second lieu, il ne l'a pas sous la main ; il ne la cite, nous dit-il, que d'après le *Liber septem itinerum eternitatis* de Gerson : « alia translacio sic habet, que tamen non habetur apud nos, sed in libro *septem itinerum eternitatis* allegatam inveni (1). » Un an et demi plus tard, il écrit à Jean de Weilhaim, de l'abbaye de Melk, qu'il a fait copier cette *Extractio* de Thomas Gallus, cette *tercia translacio*, et qu'il a l'intention de la faire transcrire à nouveau après les fêtes de Pâques 1455 :

> Terciam translacionem Vercellensis librorum Dionysii in qua transtulit non verbum ex verbo sed sensum ex sensu cum interposicione interdum paucarum dictionum pro meliori intellectu legencium, quam eciam copiavimus de multiplici manu, quasi vita communes fuerint, post festum pasce intendo de novo copiare. Que translacio ad sensum beati Dyonisii quasi quedam exposicio mirabiliter introducit (2).

C'est donc, nous semble-t-il, entre juin 1453 et décembre 1455 que Vincent d'Aggsbach connut le texte même de l'*Extractio*, qu'il avait cité auparavant d'après le *Liber septem itinerum eternitatis* de Gerson.

Si en juin 1453 Vincent d'Aggsbach ne connaît pas directement l'*Extractio* de Thomas Gallus, il en connaît par contre le Commentaire sur la *Théologie Mystique*, qu'il a trouvé au début du carême dans la bibliothèque du couvent :

> Commentatores quondam ipsius mistice theologie, sic eum intelligunt et exponunt. Et primo abbas Vercellensis, cuius translacionem una cum commento suo circa

(1) VANSTEENBERGHE, *ibid.*, p. 190.
(2) *Ibid.*, p. 221.

inicium XL^e^ primo cognovi apud nos esse, totus est per omne commentum suum pro illa sentencia. Dicit enim sic in commento primi capituli, non multo post principium : Istud sapiencie negocium, sensus, ymaginacionis, rationis, intellectus tam practici quam theorici usus et officia suspendit, et excludit omnem intellectum et omne intelligibile, et ens, et unum : transcendit speculum et enigma nescit, ipso divino spiritui apicem affectionis principalis divina dignacione unit etc. ». Hec ille (1).

Ce commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*, que contient la bibliothèque de la Chartreuse d'Aggsbach, en 1453, et qu'utilise Vincent dans son traité contre Gerson, ne s'identifie pas avec l'*Extractio in Misticam Theologiam* du même auteur. On connaissait donc à cette époque deux œuvres différentes du Victorin sur le quatrième livre de Denys.

Vincent d'Aggsbach, qui a conscience d'appuyer son anti-intellectualisme sur les représentants qualifiés de la mystique, sur l'abbé de Verceil en particulier, va se faire le propagateur des œuvres de ce dernier. Le 12 juin 1453, il offre à Jean de Weilhaim, de l'abbaye de Melk, de lui faire connaître le *commentaire* de Thomas Gallus : « Nam Varcellensis tercii commentatoris commentum apud nos habemus. Et si non essent [Hugues de Saint-Victor, Robert Grossetête, Thomas Gallus] apud vos, quod tunc uterque nostrum daret operam si forte alibi possit inveniri, ut per nos impleatur illud apostoli : « ad « edificationem ecclesie querit ut habundetis » (2). Le 19 décembre 1454, il écrit à son même correspondant qu'il a obtenu la permission de son supérieur de copier pour frère Conrad ce « commentum Vercellensis super misticam Theologiam » :

Idem frater Conradus obtulit se ad mittendum michi

(1) *Ibid.*, p. 191.
(2) *Ibid.*, p. 202.

> secundam partem opusculi Marquardi *De exposicione verborum beati Dionysij*, et ego cum scitu et voluntate prelati mei obtuli me pro recompensa sibi copiare commentum Vercellensis *super misticam theologiam* (1).

Vincent d'Aggsbach ignore d'ailleurs à quelle date ont vécu Thomas Gallus et Robert Grossetête : « Nescio quo tempore alii duo, scilicet Vercellensis et Linconiensis, fuerint » (2).

Voilà donc le commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*, distinct de son *Extractio*, qui est envoyé à Melk (3). Par ailleurs, Vincent d'Aggsbach en envoie une copie à Tegernsee, comme il nous l'apprend dans une lettre à Conrad de Geissenfeld du 27 septembre 1455 :

> Mitto vobis Vercellensem commentatorem beati Dionysij super mistica theologia, petens ut ipsum commentum una cum commento Linconiensis velitis communicare domino Marquardo, ut ex ipsis sua scripta de eadem materia vel ex scriptis suis illa commenta corrigat et emendat (4).

Nous voyons désormais comment Bernard de Waging eut connaissance d'un commentaire sur la *Théologie Mystique* de Thomas Gallus distinct de l'*Extractio*. Envoyé en 1455 à Tegernsee par Vincent d'Aggsbach, Bernard l'utilise en 1459 dans son *Defensorium laudatorii ignorancie*, et dans son traité *De cognoscendo Deum*.

En résumé, c'est donc de la chartreuse d'Aggsbach qu'un commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie*

(1) *Ibid.*, p. 204.

(2) *Ibid.*, p. 204.

(3) Jean de Weilhaim s'était auparavant adressé à Tegersee pour avoir ces commentaires de Robert Grossetête et de Thomas de Verceil. A Tegernsee, on lui répond le 15 juillet 1554 (*ibid.*, p. 219) qu'on ne les possède pas. Ce n'est que l'année suivante, en effet, qu'on les recevra d'Aggsbach.

(4) *Ibid.*, p. 213.

Mystique est envoyé dans les abbayes bénédictines de Melk et de Tegernsee; et cette constatation sera de première importance, quand nous traiterons de l'influence du Victorin.

d) *Hugues de Balma de Dorche et Thomas Gallus.*

Vincent d'Aggsbach, comme nous l'avons dit, se refuse, dans son anti-intellectualisme convaincu et tenace, à être représenté comme un novateur ; en mettant en opposition irréductible la théologie scolastique et la théologie mystique, il ne fait que suivre toute une lignée de devanciers; dans son Ordre même, il trouve d'illustres prédécesseurs, en particulier Hugues de Balma, de la chartreuse de Meyriat, auteur du traité *De triplici via*, composé à la fin du XIII[e] siècle. Cet écrit, qui eut au moyen âge une influence considérable et pas toujours des plus bienfaisantes, se présente comme une réaction vigoureuse contre la scolastique et les intellectuels :

> Ideo B. Dionysius istos doctores scholasticos et speculativos confutat, qui omnia se scire existimant, cum tamen de vera sapientia qua mens ad Deum trahitur, parum aut nihil, nisi forte conjecturando, vel opinando cognoscant et talibus non debere ullatenus istam veram sapientiam propalari, ad Thimotheum scibens, dicit sic : Vide autem ne quis indoctorum ista audiat, indoctos dico qui existentibus sunt formati etc... et in tales irridens sic infert statim post : qui sua aestimatione credunt divina percipere ingenio vel scientiae plenitudine » (1).
>
> . . . . . .
>
> Ibi ergo tangit complete istius libri materiam in quo cursu extraneo quasi contra omnes divinos et theologicos tractatores, non per speculum creaturae vel ingenii investigatione, vel intellectus exercitio, docet ad cogni-

(1) *S. Bonaventurae opera*, Lyon, 1868, t. VII, p. 686'E.

tionem immediatam Creatoris attingere, sed per amoris unitivi aspirationes flammigeras (1).

. . . . . .

Sed quod multo magis est dolendum, et cordis lacrymis incessabiliter lamentandum, quod multi religiosi, multi etiam viri famosi reputati, veluti quondam populus Israeliticus recto cultu creatoris manufactis idolis servierunt, sic relicta vera sapientia, qua Deus solus perfecte interius colitur, et a solis amantibus adoratur, diversis scientiis et fabricationibus multiplicium argumentorum inventitiis, quasi quibusdam idolis miserabiliter mentem impleverunt (2).

La doctrine mystique de Vincent d'Aggsbach ne fait au fond que reproduire celle de son confrère Hugues de Balma, qui cherche lui-même la base de son anti-intellectualisme dans les écrits dionysiens de Thomas Gallus. La seconde partie du *De triplici via*, véritable commentaire de la *Théologie Mystique* de Denys, s'inspire essentiellement de l'abbé de Verceil. De ce dernier, Hugues de Balma connaît l'*Extractio*, qu'il appelle, comme le fera plus tard Vincent d'Aggsbach, *tercia translacio* :

Et de illa cognitione in mystica theoria secundum hanc tertiam translationem sic dicitur : « per unitionem dilectionis quae est effectiva verae cognitionis unitur Deo intellectualiter ignota; cognitio multo meliori quam sit aliqua intellectualis cognitio (3).

[*Extractio* sur la *Théologie Mystique*, *Opera Dionysii Cart.*, *ibid.*, t. XVI, p. 455 D.]

Même quand Hugues de Balma ne cite pas textuellement Thomas Gallus, on s'aperçoit qu'il a sous les yeux l'*Extractio*. Comme ce dernier, il dit « *forti conatu men-*

(1) *Ibid.*, p. 672'B.
(2) *Ibid.*, p. 658AB.
(3) *Ibid.*, p. 680'C.

tis » (1), « *inspextrix divinae gratiae* » (2), et il lui emprunte bien d'autres expressions.

Mais l'auteur de la *Theologia Mystica* ne connaît pas seulement l'*Extractio*; il cite de plus un véritable commentaire de Thomas Gallus :

> Unde Commentator Vercellensis super Mysticam Theologiam sic dicit : In hoc libro et incomparabiliter profundiorem modum cognoscendi Deum tradit superintellectualem et supersubstantialem quem ideo gentilis Prophetia non apprehendit, quia non quesivit, nec ipse putavit nec vim secundum quam diffunditur in animam deprehendit » (3).

> Item illud idem apparet auctoritate commentatoris Vercellensis super Mysticam Theologiam, dicentis : Istud sapientiae negotium sensus, imaginationis, rationis, intellectus tam practici quam theorici usus et officia suspendit et excludit omnem intellectum et omne intelligibile et ens et unum et verum et transcendit speculum et enigma et ipsi divino spiritui apicem affectionis principalis divina dignatione unit (4).

*
* *

Il n'entre pas dans le développement logique de notre démonstration d'insister ici sur l'influence de Thomas Gallus. Cette question nous retiendra longuement par ailleurs (5). Déjà on perçoit par les quelques citations précédentes que l'abbé de Verceil par ses théories mystiques et son anti-intellectualisme (6) exercera une influence

(1) *Ibid.*, p. 680 B = *Opera Dionys. Carth.*, *ibid.*, t. XVI, p. 454' A.
(2) *Ibid.*, p. 675'E = *ibid.*, p. 454 A.
(3) *Ibid.*, p. 680 CD.
(4) *Ibid.*, p. 684 E. Ce texte est cité aussi par Vincent d'Aggsbach.
(5) C'est uniquement comme témoignage littéraire que nous avons reproduit les quelques citations précédentes. Nous en ferons un relevé plus ample en traitant de l'influence de Thomas Gallus.
(6) Cette école de mystique en réaction contre la systématisation théologique n'a pas attendu, comme on le répète fréquemment, la décadence de la scolastique.

profonde dans les milieux cartusiens, bénédictins et aussi, comme nous le verrons, sur l'école franciscaine (1). Pour l'instant une seule conclusion nous importe : au XIII[e] siècle et à la Renaissance, on ne connaît pas seulement de Thomas Gallus l'*Extractio* sur les livres de Denys, mais aussi un commentaire, et plus particulièrement un commentaire sur la *Théologie Mystique*. Ce commentaire existe-t-il encore ?

§ II. — Les manuscrits du commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*

Que Thomas Gallus ait écrit un commentaire sur la *Théologie Mystique* de Denys, c'est un fait qui nous paraît certain. De plus, ce commentaire, comme nous l'avons vu, a été lu, copié fréquemment dans les abbayes du sud de l'Allemagne et du Danube, au XV[e] siècle. C'est donc là tout d'abord qu'il fallait chercher, cette recherche étant d'ailleurs facilitée par les citations que nous avons relevées.

Nous nous orientâmes d'abord vers Melk. Nous donnerons dans notre catalogue des manuscrits dionysiens des précisions sur toute la richesse de la bibliothèque de cette abbaye bénédictine. Au XV[e] siècle, par contre, les discussions sur la *Théologie Mystique* dont nous avons parlé brièvement plus haut, et que M. l'abbé Vansteenberghe a racontées dans son travail captivant d'intérêt, on constate à l'abbaye de Melk un véritable engouement pour la littérature dionysienne.

En 1447 on copie le commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie Céleste* : ms. E. 15, 225, fol. 1-101[v] : « finitus est liber hic anno domini 1447... ante Do-

(1) Nous parlerons en particulier des rapports entre Thomas Gallus et saint Antoine de Padoue.

minicam Palmam » ; en 1448, c'est toute la version de Scot que l'on recopie : *Hiérarchie Céleste*, *Hiérarchie Ecclésiastique* (ms. E. 15, 225, fol. 113r-153r), *Noms Divins* (fol. 153r-180v), *Théologie Mystique* (fol. 180v-182v), les dix lettres (fol. 182v-191v), auxquelles on ajoute plus tard la lettre à Appollophane : « Nunc mihi sermo » (fol. 191v-192r).

Le ms. H. 46, 427, contient, fol. 191r-194r, l' « epistola glossata S. Dionysii ad Gaium : Tenebrae occultantur lumine », d'après la traduction de Sarrazin; fol. 194v-200r la *Théologie Mystique* d'après le même traducteur; cette transcription est précédée du prologue de Jean Sarrazin : *Ante mysticam theologiam*, et accompagnée de gloses marginales et interlinéaires extraites des commentaires de Thomas Gallus et de Robert Grossetête. La provenance de chacune de ces gloses est indiquée par cette abréviation : V'cel., Linc. Au fol. 200r nous lisons : « Deo gratias 11 Octobris 1455.

Ex binis commentis bis binisque diebus
Hec humilis breviter glosula colligitur. »

Ce manuscrit paraît avoir été copié de la main de Schlitpacher.

C'est encore Schlitpacher qui copie à nouveau en 1456 la *Théologie Mystique* d'après J. Sarrazin, avec les mêmes gloses interlinéaires et marginales de Thomas Gallus et de Robert Grossetête (ms. 59, B. 24, fol. 163r-166v). A la fin de ce traité, nous lisons cette remarque : « De hac glossa haud dubie accipienda sunt illa verba Vincentii de Axpach in epist. fusiore de superioritate Concilii Generalis super Pontificem : Remitto vobis [Schlitpacher] vestram misticam Theologiam glossatam. Et utinam omnes libros Dionysii haberem sic glossatos. »

Le manuscrit 61 B. 26 reproduit à nouveau, avec « Dionysii Epistola ad Gaïum cum glossa. In tenebre scilicet divine caligo occultantur lumine » (fol. 2v-3r), la *Théologie Mystique* avec les gloses de Thomas Gallus et de Robert Grossetête.

De cette même année date une nouvelle transcription de la *Théologie Mystique*, contenue dans le ms. 56 B. 21 : prologue de Sarrazin (fol. 198^{v}) ; texte du livre de Denys d'après la traduction de ce dernier (fol. 199^{r}-200^{v}), et suivi d'un commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique* (fol. 201^{r}-211^{v}), et d'un autre commentaire sur ce même livre, attribué à Hugues de Saint-Victor : « Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime christianorum inspector, idest cognitor et approbator theosophie, id est divine sapientie (fol. 219^{r})... omnia enim hec secunda sive posteriora eo sunt ex ipso provide commeancia. Explicit commentum Hugonis de S. Victore super misticam theologiam s. Dionysii secundum quam (*sic*) licet ex certis conjecturis videatur quod alius composuerit » (fol. 230^{v}). Nous avons ensuite dans ce même manuscrit la traduction de la *Théologie Mystique* par Robert Grossetête (fol. 231^{r}-234^{v}), suivie de son commentaire : « In nostris exemplaribus grecis... dictorum defectus a perfectis benivole suppleri », commentaire copié à Melk, comme l'indique le cahier de ce manuscrit, en 1456. Ce cahier est suivi d'un autre qui contient les cinq premières lettres de Denys : quatre à Caïus et celle à Dorothée, accompagnées d'une courte glose : « In duabus sequentibus epistolis respondet questioni Gaij de Christi Incarnatione. » Au fol. 250^{v} nous lisons : « Undecim epistole divini Dionysii in latinum inveniuntur translate, quarum 5 prescripte sunt copiate, tum quia breves, tum quia ad misticam theologiam videntur deservire sive pertinere », remarque qui est suivie d'une nouvelle pièce dionysienne : « Ex capitulo tercio de di. no. beati Dyonisii de laude Ierothei, de transitu beate virginis Marie : quoniam et apud nos ipsos Deo acceptos. »

L'activité des moines de Melk ne s'arrête pas là : le Cod. 363, G. 23, nous témoigne lui aussi de leur goût pour la littérature dionysienne : fol. 1^{r} : Prologue de Scot Erigène : « Hanc libam » (= *P. L.*, t. CXXII, col. 1029) ;

fol. 2^{v} : sa lettre « Gloriosissimo » (= *P. L.*, *ibid.*, col. 1031) ; fol. 3^{r} : l'épigramme à la *Hiérarchie Céleste* (= *P. L.*, *ibid.*, col. 1037), et les titres des 15 chapitres de ce même ouvrage (= *P. L.*, *ibid.*, col. 1035) ; fol. 3^{v}-19^{r} : *Hiérarchie Céleste*, toujours d'après la traduction de Scot, dont la transcription est terminée le 8 juin 1456 ; fol. 19^{r} : épigramme et titres des chapitres de la *Hiérarchie Ecclésiastique* d'après la version du IX^{e} siècle (= *P. L.*, *ibid.*, col. 1069) ; fol. 19^{v}-39^{v} : traduction par Scot du second livre de Denys; fol. 39^{v} : prologue de Jean Sarrazin aux *Noms Divins*; fol. 40^{r} : épigramme (= *P. L.*, *ibid.*, col. 1111), et titres des chapitres du troisième livre de Denys d'après Scot et Sarrazin ; fol. 40^{v}-66^{v} : traduction des *Noms Divins* par Sarrazin. « Explicit liber beati Dionysii de divinis Nominibus. Rescriptus anno Domini 1456 in monasterio Mellicensi atque ibidem die xv mensis Julii finitus. » C'est Jean de Weilhaim qui fit cette transcription; fol. 67^{r}-69^{v} : épître à Timothée : « Saluto te »; fol. 71^{r} : Prologue de Sarrazin à la *Théologie Mystique* : « Ante mysticam theologiam », suivi du texte de ce quatrième livre de Denys, d'après la version du XII^{e} siècle, et du commentaire de Thomas Gallus, dont Jean de Weilhaim achève la transcription le 8 janvier 1457. Les fol. 82^{r}-87^{v} contiennent à nouveau le commentaire de la *Théologie Mystique* attribué à Hugues de Saint-Victor. Au début de ce commentaire, Jean de Weilhaim a écrit à l'encre rouge : « Incipit commentum secundum aliquos magistri Hugoni de S. Victore, super translationem Johannis Scoti in misticam theologiam sancti Dionysii cum textu interlinealiter glosato. Sed mihi videtur quod non sit ejus commentum nec stilus, sed alterius imparis magno Hugoni. » Et à la fin, le copiste fait cette nouvelle remarque : « explicit commentum Hugonis de S. Victore super misticam theologiam, secundum aliquos, licet ex ceteris conjecturis videatur quod alius composuit » ; fol. 88^{r}-89^{r} : traduction de la *Théologie Mystique* par Robert Grossetête; fol. 89^{v}-97^{r} : commentaire par ce dernier

de ce même livre de Denys, dont la transcription est datée de 1455. Nous avons ensuite 5 lettres de Denys : les 4 à Caïus et celle à Dorothée (fol. 97r-98v), d'après le texte de Sarrazin accompagné d'une courte glose : « Iste Gaius fuit idem cui Joannes... In duabus sequentibus epistolis respondet questionibus Gaij de Christi Incarnatione » ; fol. 98v ; nous lisons aussi la remarque que nous avons déjà trouvée dans le ms. 56 B. 21 : « Undecim epistole divini Dionysii in latinum inveniuntur translate, quarum 5 prescripte sunt copiate, tum quia breves, tum quia ad misticam theologiam videntur deservire sive pertinere. » Cette annotation est suivie d'un extrait des *Noms Divins* sur la réunion des Apôtres à Jérusalem. — Remarquons que les fol. 71v-82r contenant le commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique* : les fol. 82r-87v avec le commentaire de ce même livre de Denys, attribué à Hugues de Saint-Victor; les fol. 88r-97r avec la traduction et le commentaire de Robert Grossetête ; les fol. 97r-98v avec les 5 premières lettres de Denys ont été ensuite recopiés à Melk, dans un cahier non daté et relié dans le cod. 56 B. 21 dont nous avons parlé plus haut.

Ce manuscrit G. 23, 363 contient encore d'autres pièces dionysiennes : fol. 99r-100r : extraits du commentaire de Robert Grossetête sur la *Théologie Mystique*; fol. 100r-108r : les 6 dernières de Denys, y compris la lettre à Apollophane ; fol. 108r : l'épître à Timothée sur la mort des Apôtres Pierre et Paul est indiquée comme douzième lettre ; et on renvoie au fol. 67 où elle est déjà copiée ; fol. 111r où on lit cette note : « in Christi nomine 1456 die 20 Julii », commence l'*Extractio* de Thomas Gallus : « Quum in libris » ; *Hiérarchie Céleste* (fol. 111r-123v) ; *Hiérarchie Ecclésiastique* (on lit cette note : 26 augusti), (fol. 123v-133r) ; *Noms Divins* (fol. 133r-156r) ; *Théologie Mystique* (fol. 156r-158v) ; l'épître à Tite (fol. 158v-160v). Explicit 14 septembris [1456]. »

La bibliothèque de Melk contient encore d'autres manuscrits dionysiens que nous ne mentionnerons pas ici,

parce qu'ils intéressent moins directement notre sujet. Il nous suffit pour l'instant d'avoir montré avec quel intérêt on s'attache en l'abbaye bénédictine de Melk à tout ce qui touche les écrits de Denys et en particulier sa *Théologie Mystique*. On copie :

Scot Erigène	*Hiérarchie Céleste* *Hiérarchie Ecclésiastique* *Noms Divins* *Théologie Mystique* Les lettres	Ms. E. 15 [225]	1448
	Hiérarchie Céleste *Hiérarchie Ecclésiastique*	Ms. G. 23 [363]	8 juin 1456
Jean Sarrazin	*Théologie Mystique* (avec gloses de Thomas Gallus et de Robert Grossetête)	Ms. H. 46 [427] Ms. B. 24 [59] Ms. 61 B. [26]	oct. 1455
	Noms Divins	Ms. G. 23 [363]	1456
Hugues de St-Victor	*Hiérarchie Céleste*	Ms. E. 15 [225]	1447
	Théologie Mystique	Ms. B. 21 [56] Ms. G. 23 [363]	
Robert Grossetête	Gloses sur *Théologie Mystique*	Ms. H. 46 [427] Ms. B. 24 [59] Ms. B. 26 [61]	1455
	Traduction de la *Théologie Mystique*	Ms. B. 21 [56] Ms. G. 23 [363]	1456
	Commentaire sur la *Théologie Mystique*	Ms. G. 23 [363]	1455
Thomas Gallus	1) *Extractio* (au complet)	Ms. G. 23 [363]	1456
	2) Commentaire de la *Théologie Mystique*	Ms. B. 21 [56] Ms. G. 23 [363]	
	3) Gloses extraites du Commentaire.	Ms. H. 46 [427] Ms. B. 24 [59] Ms. B. 26 [61]	1455

C'est presque toute la littérature médiévale de la *Théologie Mystique* que nous trouvons à la bibliothèque de

Melk. Nous ne pouvons pour l'instant nous y attarder, notre but étant uniquement de rechercher les commentaires de Thomas Gallus.

*
* *

Sans parler des gloses que nous trouvons dans plusieurs manuscrits de Melk, nous avons dans les mss. B. 21 [56] et G. 23 [363] un commentaire suivi de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique* de Denys qui commence par ces mots : « Duplici modo ad Dei cognitionem pervenimus », et s'achève par cette phrase : « excessus Dei absoluti ab omnibus et existentis super omnia. » L'explicit du ms. B. 21 porte ces mots : « Explicit commentum Vercellensis supra textum mistice theologie beati Dyonisii ariopagite » ; et à la fin du ms. G. 23 nous lisons : « explicit exposicio abbatis Sancti Andree Vercellensis super misticam theologiam. »

Que nous ayons affaire au commentaire que les mystiques du moyen âge attribuaient à Thomas Gallus, rien de plus évident. Il suffit que nous constations que les citations qu'ils en ont faites se retrouvent bien en réalité dans cette œuvre :

Hugues de Balma [*Opera S. Bonaventurae*, Lyon, 1868, t. VII, p. 680 CD]	Thomas Gallus [Melk, ms. B. 21 [56], fol. 201v]
In hoc libro et incomparabiliter profundiorem modum cognoscendi Deum tradit superintellectualem et supersubstantialem, quem ideo gentilis Prophetia non apprehendit, quia non quesivit, nec ipse putavit nec vim secundum quam diffunditur in animam deprehendit.	In hoc autem libro et alium incomparabiliter profundiorem modum cognoscendi Deum tradidit, scilicet superintellectualem et supersubstantialem quem gentilis philosophus non apprehendit, quia non quesivit nec esse putavit nec vim secundum quam fundatur in anima deprehendit.

Il nous paraît absolument inutile d'insister sur les preuves d'authenticité. Nous allons voir d'ailleurs au cours de ce travail que l'attribution de ce commentaire à Thomas Gallus ne soulève aucune difficulté.

*
* *

Les bibliothèques de Vienne en Autriche sont, elles aussi, riches en manuscrits dionysiens, dont quelques-uns ont été copiés sur les exemplaires de Melk : nous trouvons par exemple à la bibliothèque des Scots, ms. 29 du XV^e^ siècle, l'*Extractio* de Thomas Gallus, le commentaire sur la *Théologie Mystique* attribué à Hugues de Saint-Victor (fol. 144^r^) : « incipit Commentum Magistri Hugonis de S. Victore (?) super translacionem Johannis Scoti in misticam theologiam s. dyonisii cum textu interlinealiter glossato. Nota hic tamen aliquibus, sc. Johannis Slitpacher quod non sit ejus commentum »; la traduction et le commentaire de Robert Grossetête (*Théologie Mystique*). Dans le ms. 396, du XV^e^ siècle, nous avons encore la *Théologie Mystique* avec les gloses extraites des commentaires de Thomas Gallus et de l'évêque de Lincoln.

Parmi les nombreux manuscrits dionysiens de la Bibliothèque Nationale de Vienne, il en est deux qui intéressent particulièrement notre sujet : les mss. 4525 et le ms. 695.

Le ms. 4525 est du XV^e^ siècle; il compte 216 feuillets de 218 × 145 mm. Sur la couverture, on lit cette indication de provenance : « Hic liber est domus porte Marie in Axpach Carthusiensis ordinis [in Austria]. » Il contient : fol. 1^v^ : la pièce « Hanc libam » de Scot (*P. L.*, t. CXXII, col. 1029) ; la lettre d'Anastase « Inter cetera » (*P. L.*, *ibid.*, col. 1025) ; fol. 4^r^ : la lettre « Gloriosissimo » de Scot (*P. L.*, *ibid.*, col. 1031) ; fol. 7^r^ : la préface de Sarrazin : « Quoniam prudentiae vestrae » (Opera Dionysii Carth., Tournai, 1902, t. XV, p. 285); fol. 7^v^-8^r^ : la table

des chapitres de la *Hiérarchie Céleste* d'après la version de Scot; fol. 9^{r}-34^{r} : *Hiérarchie Céleste* d'après Scot, avec les mêmes variantes que nous trouvons dans le ms. 754 ; fol. 34^{r}-72^{v} : *Hiérarchie Ecclésiastique* d'après Scot ; fol. 73^{v}-127^{r} : *Les Noms Divins* d'après Sarrazin ; fol. 148^{r}-168^{r} : 11 lettres d'après le même traducteur.

Aux feuillets 169^{r}-182^{r} nous retrouvons le commentaire sur la *Théologie Mystique* attribué à Hugues de Saint-Victor; fol. 182^{r}-185^{r} : traduction de la *Théologie Mystitique* par Robert Grossetête, suivi (fol. 185^{v}-202^{v}) de son commentaire, et d'un extrait de la *Hiérarchie Céleste* (fol. 202^{v}-216^{v}).

Dans cet ensemble de pièces dionysiennes, il en est une qui nous intéresse plus directement ici. Elle occupe les feuillets 127^{v}-147^{v} et reproduit le commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique : Duplici modo.*

Ce commentaire nous le retrouvons dans un autre manuscrit beaucoup plus important encore, que nous allons décrire bientôt : le ms. 695, fol. 81^{r-1}-85^{r-1}.

Par ailleurs nous avons à nouveau la *Théologie Mystique* avec les gloses extraites des commentaires de Thomas Gallus et de Robert Grossetête, dans le ms. 790, fol. 126^{v}-132^{r}, avec cette remarque que nous trouvons dans les manuscrits du même genre (1) : « Mistice theologie beati Dionisii tres habentur de greco in latinum translaciones. Prima est Johannis Scoti que antiqua translatio dicitur. Secunda est Linconiensis quam ipse in suo commento prosequitur. Tercia est Johannis Sarrazeni, quam Abbas Vercellensis prosequitur in suo commento de cujus principaliter glossa, etiam de commento Linconiensis glozule ac notule que secuntur sunt sententialiter tracte. »

Comme nous le voyons, les bibliothèques monastiques de l'Autriche nous fournissent sur Thomas Gallus un

(1) Les manuscrits dionysiens se distinguent en groupes bien définis dont nous ferons l'histoire dans notre catalogue.

riche matériel. Nous trouvons le Commentaire *Duplici modo* dans les mss. suivants :

1. Vienne (B. N.) 695.
2. — — 4525.
3. Melk B. 21 [56].
4. — G. 23 [363].

Le Commentaire de la *Théologie Mystique* glosé avec les extraits de Thomas Gallus et de Robert Grossetête se retrouve lui aussi dans plusieurs manuscrits :

1. Vienne (B. N.) 790.
2. — (Scots) 396.
3. — (Scots) 29.
4. Melk B. 24 [59].
5. — B. 26 [61].
6. — H. 46 [427].

Tous ces manuscrits nous les avons vus et étudiés sur place. Notre dépouillement méthodique des catalogues et notre inventaire détaillé des manuscrits enrichiront sans doute cette liste.

*
* *

Les écrits de Thomas Gallus sont peu nombreux dans les bibliothèques françaises : nous trouvons l'*Extractio* dans le ms. 728 de la Bibliothèque Mazarine, 285 de Saint-Omer, 69 de Toulouse, 251 de Grenoble, 142 d'Angers, 136 de Troyes, mais, à notre connaissance, nous ne possédons en France qu'un seul manuscrit du commentaire de Thomas de Saint-Victor sur la *Théologie Mystique* : il est contenu dans le manuscrit 355 de la bibliothèque municipale de Metz, du XV^e^ siècle.

Par contre, nous en retrouvons plusieurs autres copies dans les bibliothèques anglaises : Oxford, Merton Col-

lege 69, fol. 131^{v}. Nous reparlerons bientôt de ce manuscrit fort important; British Museum, 8 G. IV, fol. 42^{v}, du XIII^{e} siècle; Worchester, Bibliothèque de la Cathédrale, F. 57. Nous n'avons pu cependant prendre une connaissance directe de ce dernier manuscrit, indiqué par le P. Dom Justin McCann, dans le *The Cloud of Unknowing* (1).

G. Théry, O. P.

(1) London, Burns Oates and Washbourne, 1924, p. XIII. — Après avoir écrit plusieurs fois au Révérend Directeur de la Bibliothèque de la cathédrale de Worcester, il nous a été impossible d'avoir des renseignements précis sur le ms. F. 57. Peut-être y a-t-il erreur de la part de D. Justus Mc Cann. Nous remercions vivement le Révérend Directeur de toute la peine qu'il s'est donnée, à notre demande, pour chercher à identifier ce manuscrit.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

Dans l'ordre cartusien, le nom de Guigues se retrouve fréquemment (1), et la tâche devient difficile, voire désespérante, quand il s'agit de déterminer exactement les ouvrages appartenant à l'un ou l'autre écrivain porteur de ce nom. Et cela d'autant plus que les chartreux, hommes de silence, ne favorisent guère, dans leurs annales et chroniques, la tâche du critique. L'historien des Guigues, Dom Wilmart, a éclairé le problème d'une façon définitive. Grâce à de judicieuses recherches, le savant bénédictin a pu résoudre la question d'attribution, identifier chacun de ces auteurs homonymes ainsi que leurs écrits respectifs. De plus, il a découvert dans des manuscrits provenant de diverses bibliothèques d'Europe, des travaux inédits, et montré les additions qui devaient être faites aux traités déjà publiés mais souvent incomplets (2).

Les méditations que nous nous proposons de faire connaître ont été signalées par Dom Wilmart, qui les attribue à Guigues II (3). Nous n'apporterons rien de nouveau concernant ce problème historique d'attribution.

(1) Les Guigues sont nombreux ; contentons-nous de signaler Guigues I (1109-1136), Guigues II (1173-1180), Guigues de Maurienne, chartreux à Portes († 1167), Guigues de Meyriat († 1190).

(2) Voir *Les écrits spirituels des deux Guigues* dans « Revue d'Ascétique et de Mystique », janv. 1924, V, p. 59-79, et août 1924, V, p. 127-158.

(3) Ibid., p. 70-75.

Guigues II succéda à Dom Basile, en 1173, comme prieur et général de l'ordre des Chartreux à la Grande-Chartreuse (1). Avant d'exercer cette charge, il était procureur, et ce fut Hugues de Lincoln qui le remplaça lors de son élection (2). Il était fréquent, après quelques années de priorat, de voir les généraux cartusiens résilier leur charge, soucieux de rentrer dans le silence, afin de pouvoir s'adonner librement à la prière. Ils préféraient aux honneurs l'humble solitude cachée aux yeux de tous. C'est ce que fit Guigues II, en 1180, imitant en cela l'exemple de son prédécesseur Basile. Dom Jancelin lui succéda (3).

Toute l'existence de Guigues s'écoulera désormais dans le silence du cloître. Selon Guigues I, auteur des statuts cartusiens (4), la vie en cellule était considérée comme un devoir essentiel du chartreux ; elle était aussi nécessaire au salut et à la vie intérieure, que l'eau aux poissons, et la bergerie aux brebis (5).

Sur cette vie silencieuse de Guigues, nous avons peu de détails. Les chroniques peuvent-elles révéler l'activité tout intime de l'âme ? Nous savons seulement que l'ancien général, devenu simple religieux, s'adonnait à la contemplation, et possédait un don d'oraison et de recueillement peu commun. On le surnomma « l'Angélique ». Guigues jouissait d'une telle réputation de sainteté, qu'après sa mort, c'est-à-dire vers 1188 (1193 au dire de Dom le Coulteux) (6), de nombreux malades se

(1) J.-Ch. Roman, *Les Chartes de l'ordre de Chalais* (Archives de la France Monastique), Ligugé, 1923, p. 108.

(2) *Vita S. Hugonis I*, 12, P. L., CLIII, 959 b.

(3) Sur la chronique des premiers chartreux et sur la valeur historique de celles-ci, voir Dom Wilmart, *Revue Mabillon*, 1926, XVI, pp. 77-142.

(4) Le prieur de la Grande-Chartreuse était *ipso facto* général des chartreux, le chapitre général rassemblant toutes les maisons de l'ordre se tenait depuis 1142 à la Grande-Chartreuse.

(5) Voir les coutumes rédigées par Guigues I, P.L., t. CLIII, Consuetudines, c. LXXX, col. 758.

(6) *Annales Ordinis Cartusiensis*, t. III, p. 44.

firent porter au seuil du monastère, suppliant — dans l'espoir d'obtenir leur guérison — qu'on veuille bien les déposer sur la tombe de l'ancien prieur. L'affluence était telle, que ces pèlerinages ininterrompus menaçaient la tranquillité paisible du cloître. Aussi Dom Jancelin, lisons-nous dans les annales cartusiennes, ordonna-t-il solennellement au mort de ne plus faire de miracle dans l'enclos du couvent.

*
* *

Il importe de ne pas confondre les méditations de Guigues II avec celles de Guigues I (1) dont Migne nous a donné un vague aperçu (2). Les méditations de Guigues II sont au nombre de onze (3). Plus ou moins brèves, elles présentent une technique identique, un symbolisme étrange, dont le sens est parfois difficile à pénétrer.

Le texte de ces méditations se trouve dans cinq manuscrits, dont trois appartiennent au XII[e] siècle, deux au XIII[e] et un au XV[e] siècle.

XII[e] siècle : 1° Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 3761, f° 1[ro]-29[vo]; aucune mention d'auteur, le texte débute par les premiers mots de la méditation I.

2° Vaticanus latinus, ms. 134 (liber sancte Marie de Clarevallis de Clento), f° 56[ro]-67[ro] (attribution à Guigues).

(1) Voir, sur les méditations de Guigues I, l'article de Dom Wilmart, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, ibid., pp. 64-70. On peut souhaiter que Dom Wilmart en donne prochainement une édition critique.

(2) P. L., t. CLIII, col. 601-632. Migne, qui a reproduit le texte de la *Maxima Bibliotheca* de Lyon, ne donne qu'un bref résumé de quelques passages des méditations de Guigues I; il est facile de se rendre compte, en comparant le texte de Migne avec celui par exemple du manuscrit 854 de Troyes qu'il nous a été possible de consulter, que la vraie tradition des méditations de Guigues I telle que nous la donnent les manuscrits du XII[e] siècle n'a pas été observée.

(3) Dom Wilmart, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, ibid., p. 70-73, donne quelques brefs extraits des méditations I, IX et X.

XIII^e siècle : 3° Londres, B. M. Royal 8 F. I. (Liber sancte Marie de Laurentio de Revesby), fol. 101^vo-110^ro (attribution à Hugues (?) prieur des chartreux).

4° Londres B. M. Harley 47, f° 1^ro-12^ro (attribution à saint Bernard).

XV^e siècle : 5° Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 1201, f° 36^ro-56^ro (attribution à saint Bernard).

En outre, un 6^e manuscrit du *XII^e siècle* contient les méditations VII et VIII (Paris, Sainte-Geneviève 1367, f. 65^ro-66^vo), en les attribuant à saint Bernard.

Un commentaire du *Magnificat*, attribué durant longtemps à saint Bernard, est joint au texte des méditations, parfois le précédant, parfois le suivant (1); mais il semble bien appartenir à Guigues II, car la structure et le symbolisme présentent une analogie très nette avec la forme littéraire des méditations. D'ailleurs, ce commentaire du *Magnificat* n'est pas la seule pièce de l'ensemble attribué à saint Bernard. Nous l'avons vu, sur les six manuscrits que nous venons de citer, trois attribuent les méditations à saint Bernard : ce sont les manuscrits de Londres (B. M. Harley 47) et de Paris (B. N. 1201 et Sainte-Geneviève 1367). Un de ces manuscrits ne mentionne aucun nom d'auteur (B. N. 3761), un autre cite le nom d'Hugues Chartreux; mais l'erreur entre « Guidonis » et « Hugonis » est facile à expliquer (2). Enfin, le manuscrit du Vatican (lat. 134) donne la tradition correcte, en indiquant Guigues le Chartreux : *Meditationes venerabilis viri Guidonis prioris Cartussie.*

(1) Horstius, ayant trouvé ce texte attribué à saint Bernard dans un manuscrit du Jardinet, l'a édité parmi les sermons de saint Bernard. Le trouvant dans les mêmes conditions, dans un manuscrit de Jumièges, Dom Mabillon l'a cependant relevé comme douteux.

(2) D'après Dom Wilmart, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, ibid., p. 74, le copiste anglais, arrêté par un nom qu'il ne connaissait pas, lui aura substitué une forme plus familière. Cette explication semble très plausible. D'ailleurs, Dom Wilmart dénonce l'ignorance du scribe anglais par d'autres exemples.

Nous avons consulté ces six manuscrits pour établir le texte latin des méditations. Les manuscrits 3761 de la Bibl. Nat. et 134 du Vatican nous ont servi de base, et la traduction a été faite d'après ces deux textes.

Voici les incipit des onze méditations :

1° *Bonum mihi Domine quod humiliasti me, ut discam justificationes tuas. Bonum est viro cum portaverit.*

2° *Loquere, Domine, ad cor servi tui, quod cor meum loquatur tibi, loquere pupillo qui derelictus est tibi.*

3° *Quies Domine et indeficiens horreum tuum. Ciba hodie pauperem de micis que cadunt de mensa filiorum tuorum.*

4° *Indurasti cor nostrum, Domine, indurasti cor nostrum ne timeremus te.*

5° *In principio, Domine, et terram fundasti, hoc est angelicam et humanam creasti naturam.*

6° *Defluxerunt aquae meae et divisae ab aquis superioribus defluxerunt usque ad inferiora terrae.*

7° *Domine, Deus Abraham, occurre mihi hodie, obsecro, et fac misericordiam cum indigno peccatore tuo.*

8° *Ciba nos, Domine, promisisti haereditati patris nostri Jacob. Replens omne animal benedictione.*

9° *Curre, pauper, curre illuc, curre ubi est vita. Tibi dico, anima mea : quare fame et moerore consumeris?*

10° *Qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam. Doce nos, magister bone.*

11° *Nunc ad calicem transeamus. Prius enim caro manducatur, postea sanguis bibitur.*

Étant donné que les méditations de Guigues le Chartreux présentent un texte difficile à comprendre — car les symboles nombreux dissimulent parfois des sens multiples — nous avons cru bon de faire précéder chaque

méditation d'une brève notice analytique. Guigues fait un usage constant de l'allégorie, de ce sens qui, selon Dante, est « celui qui se cache sous un manteau de fables et qui est une vérité dissimulée sous un beau mensonge (1) ». La fiction chez Guigues est à base biblique, mais elle ne cesse pas d'être déconcertante pour un lecteur moderne. N'oublions pas que les hommes du moyen âge connaissaient parfaitement l'Ancien et le Nouveau Testament; ils en faisaient un usage constant dans leurs écrits et leurs sermons. Enfin, le style de Guigues est empreint de poésie, et il faut savoir en dépasser le caractère extérieur qui pourrait apparaître tout superficiel. Sa parole est profonde et vivante sous une forme dont l'originalité peut dérouter à première lecture.

*
* *

Dans les manuscrits, les méditations de Guigues se présentent sans aucun titre général; s'il faut en donner un, celui *De l'Imitation de Jésus-Christ*, ou bien *De la vie avec Jésus-Christ*, nous paraît le plus justifié, comme nous allons d'ailleurs le démontrer.

Guigues nous expose d'abord les dispositions préalables à cette vie d'union avec le Christ (Méditations I, II, III, IV). Il nous dit ensuite que cette purification et cette régénération de notre âme sont l'œuvre de Dieu, comme une « nouvelle création » (Méditation VI). Il montre dans la Sainte Vierge l'auxiliatrice, la médiatrice (Dieu l'a préparée pour son Fils, afin qu'elle nous le prépare) (Méditations VII et VIII). — Enfin, nous voyons indiqué comment se réalise l'imitation du Christ et de quelle façon nous nous nourrissons de lui, en nous assimilant à son esprit (Méditations VIII, IX, X, XI).

1° *Les dispositions préalables à l'union au Christ.* — Elles consistent en une purification morale et ascétique

(1) *Convivio II*, cap. 1.

qui comprend plusieurs étapes : *a*) il faut se détacher volontairement de tout ce qui s'oppose à la fidélité à Jésus-Christ, entrer dans la solitude du cœur et dans l'humilité de l'esprit, afin de pouvoir entendre l'enseignement divin (Médit. I) ; — *b*) il convient au sein du malheur, de l'affliction et de l'abandon, de garder toute sa fidélité à Dieu, car de lui viennent le secours, la consolation, la bénédiction et la paix (Médit. II); — *c*) il nous est nécessaire d'offrir des vertus au Christ, de l'en « nourrir » en lui portant ces prémices de nos œuvres qui sont « l'esprit simple et humble », « la pureté de la foi », « la vigilance attentive » (Méditation III) ; — *d*) supprimer les obstacles à l'union à Dieu est de rigueur : il importe donc de refréner la luxure des sens et la luxure de l'esprit qui est l'orgueil, par la crainte de Dieu. La sensualité durcit le cœur : il faut que celui-ci soit amolli pour que vive en lui la douceur de la charité. Sans cela, Dieu se dérobe. Pour trouver enfin l'oraison et la sagesse, il importe de traverser le nuage. Comme Moïse le traversa en six jours pour atteindre Dieu, nous devons traverser, c'est-à-dire pratiquer six vertus : crainte, piété, science, force, conseil, intelligence, pour atteindre enfin la charité, l'amour de Dieu et nous y établir (Méditation IV).

2° *La régénération de l'âme est œuvre divine.* — C'est une « nouvelle création ». L'âme pécheresse est semblable aux ténèbres du chaos indistinct; elle est inachevée et ignorante. Elle n'est plus l'image de Dieu. Il faut qu'elle sorte de l'abîme de confusion par l'action directe de Dieu, et c'est lui qui nous élève au-dessus des eaux croupissantes et devient ainsi l'auteur de la vie spirituelle, des dispositions qui nous y adaptent, des vertus qui nous y établissent et de la charité qui en est l'aboutissement. Ainsi redressés, relevés, nous retrouvons en nous-mêmes l'image de Dieu (Méditations V et VI).

3° *La Sainte Vierge, auxiliatrice et médiatrice de la régénération spirituelle.* — La Sainte Vierge, réservoir

de miséricorde, pleine de grâces, intervient, par son appui et son secours, pour nous préparer à l'imitation de son Fils. Sa pureté même, sa sagesse, sa compassion spontanée à nos misères, sont des titres à notre absolue confiance en son intervention. Passons par elle pour aller à son Fils, car, étant la mère du Christ, elle devient la mère des cohéritiers du Christ (Méditations VII et VIII).

4° *Assimilation à l'esprit du Christ.* — Si la Vierge doit nous rapprocher de Jésus-Christ, il reste que c'est lui qui va nous nourrir et nous rassasier. Ce n'est plus le temps où nous nous nourrissions des viandes corruptrices de la sensualité ; voici la manne fondante qui rend l'âme libre pour la méditation des Saintes Écritures et pour la contemplation. C'est donc la foi vive qui va nous mettre en état de nous assimiler l'esprit du Christ, et à telle enseigne que non seulement nous ayons, par la méditation, l'intelligence des choses divines, mais que celles-ci descendent dans notre cœur, y allument l'amour et suscitent la force qui va commander les vertus. Cette assimilation, par la vie vertueuse, à l'esprit du Christ doit aller jusqu'à l'imitation de sa passion, jusqu'au désir ardent de la souffrance. Ayant participé aux souffrances du Christ, nous serons dignes de participer à sa gloire.

Telles sont fidèlement résumées et extraites de leur symbolisme abscons et lyrique, les principales idées de cette *imitation de Jésus-Christ.* Bien que non systématisé et dépouillé de tout procédé théologique, cet enseignement est net, vigoureux, ordonné et représente une excellente doctrine sur la vie chrétienne parfaite. L'ascèse et le renoncement, la vertu en ses réalisations morales positives, la contemplation sortant de la purification de l'âme et aboutissant à la véritable sagesse, l'unité de la vie spirituelle fixée dans l'amour de charité et s'appliquant à la direction de la vie et jusqu'à la sanctification de la souffrance : voilà une ébauche de vie mystique qui, plus tard, tout en gardant ses lignes primitives et son

ordonnance intérieure, s'agrandira, sans être déformée, par les systématisations théologiques des siècles suivants.

En effet, il est impossible, en lisant les méditations de Guigues, de ne pas évoquer les deux premiers livres de l'*Imitation de Jésus-Christ*, non seulement en raison des idées exprimées, mais encore étant donnés les procédés littéraires, qui présentent entre eux de véritables analogies (1). Nous y voyons alterner les monologues entre le Christ et le pécheur, les entretiens avec Dieu les plus tendres et les plus humbles, les prières suppliantes. Spiritualité qui ramène avant tout la sainteté au renoncement à soi-même, faisant de celui-ci la condition essentielle de l'union à Dieu. Théologie mystique qui consiste essentiellement dans une connaissance expérimentale de Dieu, transcendante à tout raisonnement discursif, et qu'il est possible seulement de vivre amoureusement au-dedans de soi-même.

Les méditations de Guigues évoquent encore les auteurs mystiques allemands du XIV^e^ siècle, et particulièrement parmi eux, Suso, le frère *Amandus*, à l'âme remplie de poésie et de chaude tendresse. Il s'agit de la même théorie sur la nudité de l'intelligence et sur l'image divine

(1) Voir surtout l. I, ch. I, IX, XI-XIII, XV, XIX-XX, et l. II, ch. I, VIII-IX. — Le problème discuté concernant l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* a suscité de nombreuses études, dans lesquelles la doctrine de l'*Imitation* et la question des sources ont été savamment étudiées. Nous nous bornons à citer à ce propos une brève bibliographie, très incomplète, sur un sujet si abondamment traité : J.-B. Monnoyeur, *Gerson, l'auteur de l'Imitation*, Ligugé, 1929, et Études Franciscaines, XLIII (1931), pp 83-89; N. Paulus, *Wer ist der Verfasser du Alphabetum divini amoris*, « Zeitschr. Asc. Myst. », III (1928), pp. 251-260; J. Van Ginneken, *Op. zoeek naar den oudsten tekst en den waren schrijver van het eerste boek der Navolging van Christus*, « Tekstvergelijkende spoor-nas peuringen » (Koninkl Vlaamsche Acad. woor Taalen Letter Kunde), Wetteren 1929; P. Debongnie, *Un témoignage méconnu en faveur de Thomas a Kempis*, « Rev. d'hist. eccl. », XXVI (1930), pp. 109-115; G. Gorris, *Nieuve de batten over den schryver van de Navolging van Christus*, « Studien », CXII (1929), pp. 147-166.

déposée au fond de nous-mêmes, et qui retrouve sa parfaite ressemblance une fois l'âme purifiée et unie à Dieu (2).

Guigues II, théologien mystique, se montre encore un observateur et un fin psychologue au milieu de ses allégories mystiques et enflammées. Sa description de l'âme pécheresse est riche d'images saisissantes et profondes. Son affirmation de la surnaturalité entière de la vie spirituelle, conçue à la manière d'une seconde nature, est à remarquer. Il invoque la Vierge avec une simplicité toute cartusienne. Il laisse entrevoir, l'un des premiers, la doctrine de l'Immaculée Conception, et de la Vierge considérée comme Médiatrice et Corédemptrice (1).

Durant tout le Moyen Age, la Vierge a été célébrée avec

(1) La théorie de l'image (ressemblance entre un être engendré et celui qui l'engendre), déjà mise en avant par saint Augustin (*De Gen. ad litt.*, lib. imperf., XVI, 57; P. L., t. 34, col. 242. Voir sur cette question, Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, ch III : Les vestiges de Dieu), a été reprise et exploitée par un cistercien du XII[e] siècle, Guillaume de Saint-Thierry. Voir à ce propos Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans « Recherches de sciences religieuses », XXII, Paris (1931), pp. 178-206, 207-279. Le P. Van Mierlo a fait de Guillaume de Saint-Thierry le précurseur de la mystique germanique; cf. *Over het ontstaan der Germaansche Mystiek. Ons Geestelijk Erf.*, I, 1927, p. 11-137.

(2) On sait que l'institution de la fête de Marie Médiatrice, obtenue de Rome par l'épiscopat belge, est toute récente (voir les Encycliques *Fidentem*, 20 sept. 1896, et *Ad diem*, 2 fév. 1904). La médiation de la Vierge ne se formule que depuis peu de temps comme doctrine d'enseignement dans la théologie (voir les ouvrages : J. Bittremieux, *De Meditatione Universali B. M. Virginis quoad gratias*, Louvain, 1919; La Rochelle, *Marie Médiatrice des grâces divines*; J. M. Bover, *Maria Mediatrix*, extr. des « Ephem. theol. Lovan. », VI, 3, Brugis, 1929.

La doctrine de Guigues II est d'autant plus à remarquer, que les auteurs du moyen âge n'avaient fait qu'ébaucher cette théorie. Voir à cet égard les principes de saint Thomas d'Aquin : Hugon, *S. Thomae doctrina de Beata Maria Virgine Mediatrice omnium gratiarum*, et P. Merkelbach, *Quid senserit S. Thomas de meditatione Beatae Mariae Virginis*, « Xenia Thomistica », t. II, p. 505-540.

ferveur ; il suffit, pour s'en convaincre, de considérer l'antiphonaire dans lequel les poètes s'ingénièrent à louer la Mère de Dieu (1), les nombreuses cathédrales placées sous le vocable de Notre Dame (2), ou bien encore la *Divine Comédie* de Dante (3). Saint Bernard, plus que tout autre, chante la gloire de la Vierge, en empruntant les métaphores du Cantique des cantiques. Plus tard, au XIV^e^ siècle, Suso comparera aux vertus de la Vierge les fleurs du printemps et toutes les beautés de la nature (4). La dévotion à la Vierge était particulièrement en faveur chez les Chartreux (5), qui composèrent un grand nombre d'hymnes et de proses à la gloire de Marie. Guigues II peut être considéré comme le chantre de la Vierge, il l'invoque sous les vocables les plus doux et, dans les Méditations VII et VIII, il est aisé de découvrir l'ébauche de toute une théologie mystique mariale des plus orthodoxes.

Ajoutons que Guigues apparaît comme un disciple de saint Augustin et plus encore de saint Bernard dont il rappelle, mais avec moins de puissance et de clarté, les idées originales, le feu intérieur, les images luxuriantes et l'exquise tendresse.

Paris.

M.-M. Davy.

(1) Voir R. de Gourmont, *Le latin mystique*. Paris, 1930, p. 319 sq. Le *De laudibus beatae Mariae* de Richard de Saint-Laurent (XIII^e^ siècle) (Echard, « Scriptores ordinis Praedicatorum », I, 177) donne bien une idée de la dévotion à la Sainte Vierge.

(2) Mâle, *L'art religieux du XIII^e^ siècle*, Paris, 1902, p. 278, et *L'art religieux à la fin du moyen âge*, Paris, 1922, p. 214.

(3) *Paradis*, XXXII-XXXIII.

(4) Denifle, *Die Schriften des heiligen Heinrich Suse*, I. Munchen, 1880, ch. XXXVIII.

(5) On sait que les Chartreux récitent après l'office canonial celui de la Sainte Vierge. Cf. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde*, Paris, 1908, pp. 54-56, sur la légende de la Vierge au manteau, protectrice des cisterciens puis des Chartreux.

MÉDITATION I

Il faut être seul avec Jésus, ne pas être contre lui, ne pas le trahir, en n'étant avec lui qu'à l'extérieur, avec ceux qui sont contre lui, lui donneraient-ils un baiser comme Judas, Jésus est seul. Être avec Jésus pour qu'il ne soit pas seul, c'est donc l'aimer. Être intime dans le soliloque intérieur avec Jésus, c'est la bonne solitude, car alors on est avec Lui. Si l'on est seul, sans Jésus dans l'intime, ou avec Jésus mais seulement par le dehors avec la trahison du dedans, c'est la pitoyable solitude. Combien il y en a qui la connaissent cette triste solitude!

Il n'est pas facile de trouver cette solitude de l'amour avec Jésus. Car il ne s'agit pas seulement de se retirer des hommes. « Il y a en moi une foule grouillante. Mes bêtes, celles que j'ai nourries depuis mon enfance, font litière en moi. Je leur crie de s'en aller, elles croassent dans mes entrailles, elles m'entrent par les yeux. » Ces bêtes sont les penchants au péché, qui tentent de me faire désobéir aux commandements, et m'empêchent de réaliser la solitude d'amour avec Jésus.

Solitaire sans doute, mais de plus il faut s'asseoir. Être debout symbolise l'attitude d'orgueil, l'animal d'orgueil, le refus de porter le joug du Seigneur. Le Christ est doux et humble; et, pour être avec lui, il faut être humble.

Étant assis, c'est-à-dire humble, on se taira, et d'autant plus que l'on sera solitaire. Alors, on pourra entendre avec fruit celui qui a droit de parler. La parole du Seigneur est un murmure; pour l'entendre, il faut l'absolu silence. « Merveilleuse audition pour celui qui se tait et qui est solitaire. »

Mais, cet humble, qui se tait et écoute, va être élevé au-dessus de lui-même, car il se portera par ses affections jusqu'au souverain Bien.

En résumé, cette méditation développe ces considérations en se tenant aux trois images du texte : Il s'assiera solitaire et il se taira (Thren., XIV, 27-28) :

1° Être solitaire : *Renoncer à ce qui est en dehors de Jésus pour être seul avec lui, dans l'intime, c'est-à-dire l'aimer lui*

seul par-dessus tout. Cette idée de se rendre intimement solitaire pour se donner à Jésus est renforcée par cette autre pensée : Jésus lui-même est seul en face de ses ennemis, de ceux qui le trahissent. Pour être seul avec Jésus, il faut donc ne pas ressembler à ses ennemis et se mettre en état de solitude d'amour, de renoncement et d'opposition à l'égard des bêtes intérieures qui troublent la solitude d'amour et s'y opposent.

2° Être assis : *C'est-à-dire humble, prêt à la soumission et à l'obéissance, Jésus est humble. Sa présence et l'obéissance à ses commandements, sont incompatibles avec l'orgueil.*

3° Se taire : *Écouter et s'assimiler l'enseignement divin que l'on ne peut entendre et goûter que dans le silence du dehors et du dedans, c'est-à-dire dans le plein détachement. Par cette audition de la sagesse divine, par ces enseignements acceptés, le cœur détaché s'élève à l'amour définitif du souverain Bien.*

[1 r°] (1) *Bonum mihi Domine quod humiliasti me, ut discam justificationes tuas* (2). Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua : *Sedebit solitarius et tacebit* (3).

Sed quomodo, quaeso, solus est qui tecum est, Domine Deus exercituum ? *Non sum*, inquit, *solus, sed qui misit me mecum est pater* (4). O Domine Jesu, quid mirum

(1) Nous indiquons la foliotation du ms. 3761 de la Bibl. Nat. de Paris. — (2) Ps. CXVIII, 71. — (3) Thren., III, 27-28. — (4) Joan., VIII, 16, 19.

Il m'a été bon, Seigneur, d'être humilié par toi, pour que j'apprenne tes jugements (1). Il est bon pour l'homme de porter le joug [du Seigneur] depuis son enfance. *Il s'assiéra solitaire et il se taira* (2).

Mais, je le demande, comment peut-il être seul, celui qui est avec toi, Seigneur, Dieu des armées ? *Je ne suis pas seul*, dit [le Seigneur], *mais le Père qui m'a envoyé est avec moi* (3). O Seigneur Jésus, que tu sembles dire une chose

(1) Ps. CXVIII, 71. — (2) Thren., III, 27-28. — (3) Jean, VIII, 16, 19.

quaeso dixisse videris. Cum hominibus conversare videris; cum hominibus manducas et bibis et cum turbis sermocinaris; et te non solum esse commemoras. *Non sum*, inquit, *sed solus qui me misit mecum est pater* (5). Non attendo eos qui foris sunt, sed eum qui intus mecum est. Foris mecum est manus tradentis me in catino; sed intus contra me est feriens pactum cum inimico meo. Foris comedit panes meos; intus computat [f° 1 v°] denarios suos. Foris propinat osculum intus venenum. *Qui non est mecum contra me est* (6); qui autem contra me est longe est a me.

O bone Jesu, utinam ergo nullus hic foris sit mecum, ut intus sim familiarius tecum. *Vae enim soli* (7), cum quo tu solus non es. Quanti homines in turba degunt et soli sunt, quia tecum non sunt. Utinam nunquam tecum sim solus.

(5) *Ibid.* — (6) Matth., XII, 30. — (7) Eccl., IV, 10.

étrange ! Tu apparais conversant avec les hommes ; tu manges et tu bois avec eux, tu parles aux foules : tu ne restes donc pas seul. *Je ne suis pas seul, mais le Père qui m'a envoyé est avec moi* [dit le Seigneur] (4). Je ne m'occupe pas de ceux qui sont au dehors, mais de celui qui est avec moi à l'intérieur. Extérieurement, celui qui me trahit en portant la main au plat est avec moi, mais intérieurement il est contre moi, car il a fait un pacte avec mon ennemi. Dehors, il mange mon pain; au dedans, il compte ses deniers. Dehors, il offre un baiser; au dedans, un poison. *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi* (5), et celui qui est contre moi est loin de moi.

O bon Jésus, que jamais personne ne soit avec moi ainsi étranger; et que je sois ton intime à l'intérieur. Car *malheur à celui qui est seul* (6), et avec qui tu n'es pas seul. Combien d'hommes sont parmi la foule et se trouvent seuls parce qu'ils ne sont pas avec toi ! Puissé-je, étant avec toi, ne jamais être seul !

(4) *Ibid.* — (5) Matth., XII, 30. — (6) Eccl., IV, 10.

Ecce nullus hominum mecum est et tamen non sum solus. Ipse ego mihi turba sum. Mecum sunt bestiae meae, quas in sinu meo nutrivi mecum ab infantia mea. Amant nimirum in me consueta cubilia nec in ipsa solitudine volunt recedere a me. Quoties illis inclamavi : *Declinate a me maligni et scrutabor mandata Dei mei* (8). Perstrepunt ranae in penetralibus meis, et irruit in oculos meos muscarum Aegypti pestilentia.

Sedebit, inquit, *solitarius* [f° 2 r°]. Et vere, nisi sedeat, non erit solitarius. Ideo bonum est humiliari et portare jugum tuum, Domine. *Jugo tuo superba cervix mansuescere* (9) dicit. Dicis enim jugum tuum tollentibus super se : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (10).

(8) Ps. CXVIII, 115. — (9) Jerem., XXVI, 11. — (10) Matth., XI, 29.

Voici qu'aucun être humain n'est avec moi et je ne suis pas seul. Au dedans de moi-même je suis une foule. J'ai avec moi mes bêtes que j'ai nourries dans mon sein depuis mon enfance (7). Elles aiment trop leur litière habituelle, et elles ne veulent pas me quitter même dans ma solitude. Combien de fois leur ai-je crié : *Éloignez-vous de moi, méchants, et j'éludierai les commandements de mon Dieu* (8). Les grenouilles croassent dans mes entrailles et le fléau des sauterelles d'Égypte est entré dans mes yeux (9).

Il s'assiera solitaire, dit l'Écriture, et vraiment, s'il ne s'asseyait pas, il ne serait pas solitaire (10). Il est bon d'être humilié et de porter ton joug, ô Seigneur. Il est écrit que *la tête orgueilleuse s'adoucit sous ton joug* (11). Tu dis en

(7) Pour l'explication de ce passage, voir ce que dit saint Bernard (LXIV^e^ sermon sur le Cant. des cant.), sur le texte : « Prenez des petits renards qui ravagent les vignes » (Cant., II, 15) Les bêtes dont parle Guigue II ne sont autres que les petits renards dont saint Bernard traite longuement en les considérant comme les tentations, les mauvaises dispositions que l'homme entretient en lui-même. — (8) Ps. CXVIII, 15. — (9) Allusion aux plaies d'Égypte. — (10) S'asseoir signifie se mettre dans un état de contemplation. Or, le contemplatif est forcément un solitaire, car il vaque uniquement à Dieu et est dépouillé de tout ce qui n'est pas Dieu. — (11) Jerem., XXVI, 11.

Equitatus superbiae sedere non novit. Tu autem sedes super sedem tuam id est super humilem et quietum. Jam video quia esse quietus non poterit qui prius humilis non fuerit. *Super humilem*, inquit, *et quietum* (11). O quam bonum est humiliari ut ad quietem possit perveniri. *Tunc enim sedebit solitarius et tacebit* (12).

Qui solitarius non est tacere non potest. Qui non tacet loquentem non audit. *Verba*, inquit, *sapientium quasi stimuli quae audientur in silentio* (13). Sileat terra mea in conspectu tuo Domine ut audiam quid loquatur in me Dominus Deus. Verba enim susurri tui nisi in alto silentio possunt [f° 2 v°] audiri. Illa nimirum auditio sedentem solitarium et tacentem levat super se, quia qui

(11) I Tim., II, 2. — (12) Thren., III, 27-28. — (13) Eccl., XII, 11. —

effet à ceux qui portent ton joug : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* (12). L'animal d'orgueil ne sait pas s'asseoir (13), mais toi tu t'assieds sur ton siège, c'est-à-dire sur ce qui est *humble et paisible* (14). Je vois bien que celui qui n'aura pas d'abord été humble ne pourra pas être en repos. *Sur ce qui est humble et paisible*, dit l'Écriture. Oh ! qu'il est bon de s'humilier pour parvenir au repos ! Alors il *s'assiéra solitaire, et il se taira* (15).

Celui qui n'est pas solitaire ne peut pas se taire. Qui ne se tait pas n'entend pas celui qui parle (16). *Les paroles des sages*, dit l'Écriture, *sont comme des aiguillons que l'on entend dans le silence* (17). Que ma terre se taise en ta présence, Seigneur, pour que j'entende celui qui parle au nom de Dieu. Le murmure de tes paroles ne peut être entendu que dans un profond silence. Merveilleuse audition pour celui qui se tait et qui est solitaire. Qu'il se lève au-dessus

(12) Matth., XI, 29. — (13) L'orgueilleux ne peut pas s'asseoir, car il ne peut pas être un contemplatif des choses divines, son esprit étant absorbé par lui-même. — (14) I Tim., II, 2. — (15) Thren., III, 27-28. — (16) Voici en un bref raccourci l'essence de la doctrine des mystiques sur la solitude. Voir à ce propos saint Bernard, *De la manière de bien vivre* (ch. XXX, du Silence), et Adam le Chartreux, *Des quatre exercices de la cellule*, P. L. t. CLIII, col. 799 sq. — (17) Eccle., XII, 11.

se humiliat exaltabitur (14). Qui sederit solitarius et tacuerit levabitur super se. Ubi vero numquid locus est? In affectu? et ipse affectus quomodo super se? Sibi quid illud quod est super se summum bonum Deus suum, quem videndo et amando melius et videt et amat se ipsum.

(14) Luc, XIV, 11.

de lui-même, car *celui qui s'humilie sera élevé* (18). Celui qui sera assis solitaire et aura gardé le silence s'élèvera au-dessus de lui-même. Mais où est-il ce lieu élevé? Dans son cœur? Et son cœur, comment est-il au-dessus de lui? Pour lui ce qui est au-dessus de lui, c'est le souverain bien : son Dieu; en le voyant et en l'aimant, il s'aime et se voit mieux lui-même.

(18) Luc, XIV, 11.

MÉDITATION II

On est fidèle à Dieu, non seulement parce qu'on se détache volontairement de tout ce qui s'oppose à lui, de tout ce qui est extérieurement et intérieurement cause d'infidélité; mais on est fidèle à Dieu au sein du malheur, des afflictions, du mépris, de l'abandon. Dieu permet les épreuves pour que l'âme s'attache à lui. Alors, Dieu devient le secours unique, la consolation. Cette consolation divine dépasse tout autre secours.

Elcana pleure ses fils à la porte du temple. Elle refuse la consolation humaine. Elle ne mange pas. Mais elle a ses larmes et elle les offre. De cet abandon confiant à Dieu au sein des tribulations, découle non seulement la consolation, mais la bénédiction et la joie. Helcana a engendré un fils. Les larmes sont la rosée qui fait germer les grains jetés à la terre.

Ainsi, est toujours enseignée la fidélité à Dieu, la confiance dans l'abandon. Cette confiance sera divinement récompensée.

Loquere, Domine, ad cor servi tui, quia cor meum loquatur tibi ; loquere pupillo qui derelictus est. *Tibi derelictus est pauper, orphano* tu eris *adjutor* (1). *Domine, elongasti a me amicum et proximum, tu autem non elongaveris a me auxilium tuum* (2). Fratres mei quasi alieni recesserunt a me. Tu autem, Domine, ne discedas a me : *longe fecistis notos meos a me, posuerunt me abominationem sibi; aperierunt* [f° 3 r°] *super me ora sua et maledixerunt animae meae* (3). Non illis imputetur. Putant enim se obsequium portare Domino. Maledicent illi, sed tu benedices, illis et mihi. *Tu es enim Domine Sabaoth, qui judicas juste et probas renes et corda* (4). *Tibi revelavi causam meam defensor vitae meae* (5). Et nunc, Domine, non est auxilium mihi, in me consolatorem et auxiliatorem hominem non habeo juxta me.

(1) Ps. x, 14. — (2) Ps. LXXXII, 19. — (3) Ps. LXXXVII, 9. — (4) Jerem., XI, 20. — (5) Jerem., XX, 12.

Parle, Seigneur, au cœur de ton serviteur, parce que mon cœur te parle. Parle à l'orphelin qui est délaissé. *Le pauvre s'abandonne à toi; tu seras le secours de l'orphelin* (1). *Seigneur, tu as éloigné de moi parents et amis, mais tu n'éloigneras pas de moi ton secours* (2). Mes frères se sont écartés de moi comme des étrangers. Mais, ne t'éloigne pas de moi, Seigneur ; *tu as éloigné ceux qui me connaissaient, j'ai été mis par eux en abomination, ils ont ouvert leur bouche pour me maudire* (3). Que cela ne leur soit pas imputé. Car ils pensent obéir à Dieu. Ils maudissent, mais tu les bénis eux et moi, *tu es le Dieu des armées qui juges impartialement et qui sondes les reins et les cœurs* (4). *Je t'ai révélé ma cause, ô défenseur de ma vie* (5). Et maintenant, Seigneur, il n'y a plus de secours pour moi, je n'ai ni aide, ni consolateur auprès de moi. *Mon âme n'a pas voulu être consolée,*

(1) Ps. x, 14. — (2) Ps. LXXXII, 19. — (3) Ps. LXXXVII, 9. — (4) Jerem., XI, 20. — (5) Jerem., XX, 12.

Renuit consolari anima mea ut consolationes tuae laetificent animam meam. Oculi mei ad te ut evellas de laqueo pedes meos; sed oculi mei defecerunt in eloquium tuum dicentes quia consolaberis me (6).

Recordor Annae quae stabat ad ostium tabernaculi flens largiter, cui dicebat vir tuus Helcana tristis consolans moerentem quia Annam diligebat : Anna, cur fles et quare non comedis? Nonne melior sum tibi quia decere filii? Porro illa flebat et non [f° 3 v°] capiebat cibum. Cibari enim amabat potius pane lacrymarum. Renuit ab homine consolari praestolans gaudium Domini Dei sui sicut et ille qui dicebat : Diem hominis non desideravi tu scis (7). Flebat ergo et non capiebat cibum.

(6) Ps. XXIV, 15. — (7) Jerem., XVII, 16.

afin que seules tes consolations réjouissent mon âme. Mes yeux sont tournés vers toi, pour que tu détournes mes pieds de tout piège; et mes yeux se sont détournés de toi et j'ai dit : Qui me consolera? (6)

Je me souviens d'Anne pleurant abondamment, debout à la porte du temple, à qui ton prophète Elcana disait pour la consoler, car il l'aimait : Anne, pourquoi pleures-tu et ne manges-tu pas? Ne suis-je pas davantage avec toi parce que tu as perdu tes fils? Or elle pleurait et ne mangeait pas. Elle aimait mieux se nourrir du pain de ses larmes, elle refusait la consolation humaine, demandant la joie du Seigneur et de son Dieu, de même que celui qui disait : Je n'ai pas désiré ce jour du malheur, tu le sais (7). Elle pleurait et ne mangeait pas (8).

(6) Ps. XXIV, 15. — (7) Jerem., XVII, 16. — (8) Anne épouse d'Elcana était stérile; la seconde femme de celui-ci lui faisait des affronts constants. La vertueuse Anne supportait tout en silence, mais elle ressentait si vivement la souffrance de sa stérilité qu'elle ne pouvait manger la part du sacrifice qui lui était offerte, et pleurait amèrement. Un jour, après le sacrifice, Elcana, la trouvant à l'écart et baignée de larmes, chercha à la consoler, et la détermina à prendre un peu de nourriture. S'étant approchée du tabernacle, Anne fit le vœu, si elle avait un fils, de le consacrer au service du temple jusqu'à l'âge de cinquante ans. Quelque temps après, elle enfantait Samuel. Cf. I Reg., XLIII, 7-9.

Beati qui lugent quia ipsi consolabuntur (8). A maxilla enim viduae ascendunt lacrymae coram te et tu exauditor non delectaberis in illis. Nihil ergo melius est mihi quam flere sterilitatem animae meae, sicut et filia Jephte. *Sterilis est anima mea Domine* (9), ideo vereor maledictum legis tuae, quia maledicta sterilisque non parit. Ista maledictio timenda est propter hanc sterilitatem. Anna flebat et non capiebat cibum. Sed *posuisti lacrymas ejus in conspectu tuo et concepit et peperit filium* (10) quem tuo cultui dedicavit. Bona terra lacrymis rigata est et centuplum fructum fecit pluvia. Domine, riga de superioribus tuis ut [f° 4 r°] aperiatur terra et germinet fructum salutis (11), ut famelici saturentur et sterilis pariat septem. *Haec est generatio quaerentium te Domine, quaerentium faciem Dei Jacob* (12). Haec generatio benedicetur in sae-

(8) Matth., v, 5. — (9) Ps. XXXIV, 12. — (10) Ps. LV, 9, et I Reg., I, 20. — (11) Is., XLV, 8. — (12) Ps. XXIII, 6.

Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés (9). Des joues de la veuve, les larmes monteront vers toi, et tu ne te réjouiras pas en les entendant. Il n'y a donc rien de mieux que de pleurer la stérilité de mon âme, comme la fille de Jephté. *Mon âme est stérile, Seigneur* (10), et je crains la malédiction de la loi, car la maudite et la stérile n'enfantent pas. Cette malédiction est à craindre à cause de cette stérilité. Anne pleurait en ne mangeait pas. Mais *tu as considéré ses larmes, et elle a conçu et engendré un fils* (11), qu'elle a voué à ton culte. La bonne terre est arrosée de larmes et la pluie du Seigneur fait rapporter au centuple. Fais-la tomber des hauteurs, Seigneur, afin que s'ouvre la terre et que germe le fruit du salut (12). Que les affamés soient rassasiés, et que la femme stérile enfante sept fils. *Telle est la génération de ceux qui te cherchent, Seigneur, qui cherchent la face du Dieu de Jacob* (13). Elle sera bénie à travers

(9) Matth., v, 5. — (10) Ps. XXXIV, 12. — (11) Ps. LV, 9, et I Reg., I, 20. — (12) Isaïe, XLV, 8. — (13) Ps. XXIII, 6.

cula. Propter hanc generationem vidua salvabitur. *Hi filii sunt novellae olivarum in circuitu mensae tuae* (13). *Ecce sic benedicetur homo qui timet Dominum* (14).

(13) Ps. CXXVII, 3. — (14) Ps. CXI, 1.

(*A suivre.*)

M.-M. DAVY.

les siècles. A cause d'elle, la veuve sera sauvée, *ses fils seront comme des fruits nouveaux autour de sa table* (14). *Ainsi sera béni l'homme qui craint le Seigneur* (15).

(14) Ps. CXXVII, 3. — (15) Ps. CXI, 1.

Comment discerner les paroles divines ? [1]

Les chrétiens qui connaissent leur religion n'attendent pas que sur terre un système d'intuitions contraignantes prenne jamais la place de la foi. « Nous marchons dans la foi, non dans la vision. » Théologiens et spirituels ont expliqué maintes fois l'affirmation de saint Paul : non seulement il n'y a pas ici-bas de vision béatifique, il n'y a pas de visions sensibles ou imaginatives, il n'y a pas de locutions dont l'évidence et la certitude soient telles que la foi devienne inutile. La doctrine fondamentale de saint Jean de la Croix est que la vie d'oraison la plus haute, les unions divines les plus intimes sont le développement de la vie de foi et la continuent toujours. En effet, les visions, quelque intellectuelles qu'elles soient, locutions, etc., ne sont jamais que des phénomènes créés qui nous représentent Dieu : comment pourrions-nous *voir* que ces phénomènes représentent Dieu et qu'il en est l'auteur? On voit une photographie : on ne *voit* pas qu'elle représente un modèle inconnu. On ne peut que le savoir.

Sainte Thérèse pensait évidemment comme Paul et comme Jean de la Croix. M. Quercy, qui, dans son premier volume, a consacré à la fondatrice du Carmel une monographie si pénétrante, le rappelle, et le prouve par des textes. « L'œuvre de la Sainte paraît un perpétuel « je vois, je sais »; mais elle n'a jamais oublié qu'elle doutait souvent, que sa certitude était un sentiment, que le doute restait légitime et que la pure certitude était

(1) Cf. *La Vie Spirituelle* du 1er novembre 1932, pp. [105]-[126].

impossible ici-bas (1). » Citons un seul fait. En 1576, dans ses relations à l'Inquisition, elle témoigne qu'elle n'a jamais cru pouvoir marcher en pleine assurance en cette voie; de nombreux maîtres — elle en cite vingt-deux — lui ont affirmé que c'était Dieu qui agissait en son âme; mais elle ne l'a jamais cru assez absolument pour en jurer (2). Si Thérèse, le type classique des Saints à expérience mystique, n'a pas eu la certitude absolue de l'origine divine de ses visions, les autres ne prétendront pas en posséder davantage.

Thérèse était parfaitement sûre d'avoir vu et entendu. Elle n'était pas parfaitement sûre que la vision ou la locution vînt de Dieu. Ou plutôt, au moment même elle en était sûre; ensuite surgissaient les doutes (3). Ce n'est pas à dire pourtant qu'il n'y ait pas de moyens de discerner les visites divines des illusions provenant de l'imagination excitée ou déprimée, de la maladie et du démon. Thérèse elle-même a enseigné les caractères auxquels on reconnaît ce qui vient de Dieu. M. Quercy résume ainsi les caractères de nature psychologique : « Conscience immédiate, conscience persistante et confirmée de la passivité, de l'origine externe, de l'origine surnaturelle et de la valeur des visions divines » (car les illusions des malades sont décelées par les états qui les accompagnent, et celles qui viennent du démon suscitent ensuite un malaise, un trouble, elles détruisent la paix que laissent toujours après elles les interventions de Dieu). Mais, plus que tout, « c'est aux effets que l'âme reconnaîtra l'origine des faveurs » (*Vie*, XXXVII). Les faveurs de Dieu donnent les vigueurs, les élans irrésistibles : notez bien, il ne s'agit pas de vains états affectifs qu'engendreraient des fantasmagories subjectives, ou de velléités, ou de « premiers mouvements » sans lendemain, mais de vertus chrétien-

(1) *L'hallucination*, etc., I, p. 308. — (2) *Ibid.*

(3) « A la première vision, tous les doutes s'en vont en fumée : je crois à l'action de Dieu sans pouvoir faire autrement. » Sainte Thérèse, citée p. 341.

nes solides, multipliant leurs actes, transformant l'âme, allant jusqu'à l'héroïsme. Il convient aussi de mentionner un motif fondé sur la foi : Dieu « ne permettra jamais au démon de tromper une âme... si ancrée dans sa foi que toutes les révélations imaginables, vît-elle les cieux ouverts, ne la feraient pas dévier d'une ligne de la pureté de sa doctrine » (*Vie*, XXV).

Ces principes de sainte Thérèse sont utiles avant tout au sujet des visions et des locutions, préoccupé de ne pas se laisser leurrer. Le psychologue a d'autres éléments d'information, lesquels ne peuvent guère être appréciés impartialement par le sujet lui-même : c'est tout ce qui constitue son propre comportement. M. Quercy a employé cette dernière méthode : il a procédé à un examen psychiatrique de sainte Thérèse. Les documents, chacun le sait, sont assez nombreux, assez précis et assez véridiques pour fournir à cet examen des matériaux sûrs. L'analyse, poussée dans le détail historique et psychologique, aboutit à mettre en lumière certains traits, dont nous retiendrons ici les deux principaux. Premièrement : « Effort attentif pour concilier l'activité originale, la conformité à la volonté de Dieu directement signifiée, avec le respect absolu de la loi écrite et l'obéissance parfaite aux directeurs, au sein d'une personnalité toujours présente, toujours consciente et jamais démembrée (1). » Syntonie organisée par un vouloir lucide, rien de plus opposé à ce que nous montrent la « petite mystique » de M. Quercy ou la célèbre « Madeleine » de M. Pierre Janet.

Second trait, encore plus instructif. Thérèse a souffert de maladies longues, étranges, douloureuses, de défaillances corporelles, de sécheresses, de dépressions, d'angoisses. Sans doute, dans ces états, elle éprouve les émotions engendrées par les dépressions classiques, donc les émotions de Madeleine. Seulement, dans ces mêmes états, elle accomplit des progrès définitifs en ce qui concerne

(1) *Op. cit.*, p. 189.

le détachement du créé, le service de Dieu. « Cette irréversibilité », écrit M. Quercy, « révèle quelque chose de plus que dans les psychasthénies vulgaires ».

Il n'est donc pas impossible au psychologue de distinguer, par un examen psychiatrique précis et impartial, des visions et locutions qui suscitent un comportement exactement opposé à celui que suscite la maladie. Appréciation évidemment délicate, reposant sur des détails accumulés, et exigeant la saisie de l'ensemble; maintes fois, une telle appréciation ne dépassera pas la probabilité. En raison de la complexité des éléments mis en œuvre et de son caractère éminemment spirituel, le jugement sera ici, beaucoup plus qu'ailleurs, susceptible d'être déterminé par les idées préconçues et par les dispositions subjectives de l'observateur. Cependant, la difficulté de fonder un verdict et le risque des partis pris et des illusions n'empêchent pas d'atteindre la certitude morale et de la posséder légitimement. Pourvu que sa conscience soit pure et son intention très droite, le psychologue qui a le sentiment de la vie religieuse sera tout de même capable de reconnaître que les visions et locutions de tel sujet ne s'expliquent pas par des causes morbides.

En dehors de ces considérations négatives, visant à exclure les explications d'ordre pathologique, il en est de positives également valables. Parcourez les observations cliniques recueillies par le Dr Quercy. Ce médecin procède comme M. Pierre Janet : il écrit tout ce que disent et font les malades. Or chez tous ceux-ci hallucinations, comportement hallucinatoire, débris de monologueurs, sont des crises à évolution très riche (1), si ce ne sont pas des affections chroniques. Ils voient ou entendent des multitudes de spectacles ou de paroles; leurs voix tiennent de longs discours, et réitèrent fréquemment; eux-mêmes, quand ils prononcent les discours attribués à leurs voix, émettent des flots de paroles et recommen-

(1) Riche en étendue, non en qualité.

cent à la prochaine occasion. Inutile d'ajouter que les hallucinations, les voix, les paroles, les monologues, ne sont pas appelés par les circonstances réelles, qu'ils s'y encadrent mal ou pas du tout. Comparez avec les locutions entendues par sainte Thérèse. Ces locutions sont toujours dirigées à un but effectif, elles s'insèrent dans le contexte des circonstances, elles ont un sens immédiatement accessible, ou quelquefois un sens que l'avenir dévoile. Elles sont brèves, elles disent ce qu'il faut dire, après quoi c'est le silence. Sous un aspect, visions et locutions sont inattendues, imprévisibles : par rapport à leur irruption dans le flux des images personnelles. Mais leur contenu s'harmonise avec les soucis du moment. Il n'est pas « athématique », comme celui des aliénés et des intoxiqués : « Visions et locutions jaillissent brusquement de la pensée, mais ne la brisent jamais, ne sont jamais des corps étrangers ou des parasites, se lient naturellement au passé, à l'ensemble du présent, à l'avenir, sont immédiatement utilisables (1). » Chacune des phrases adressées par Jésus-Christ à Thérèse correspond à une situation de fait, renferme un avertissement ou un conseil, se réfère à une conduite à tenir. A supposer qu'il y ait là un fonctionnement psychique morbide, il faut avouer qu'il diffère du tout au tout de celui qu'on constate chez les clients des psychiatres. Ou bien ce serait une maladie mentale qui ne s'exprimerait par aucun autre symptôme (2), et qui coexisterait avec toutes les marques de la santé psychique : autant dire que ce n'est en rien une maladie.

Resterait encore, pour qui ne veut accepter à aucun prix des causes surnaturelles, une échappatoire : chez les personnes éminemment saines d'esprit, les locutions

(1) *L'hallucination*, I, p. 317.

(2) On a vu que les dépressions, angoisses, etc., de sainte Thérèse ne constituent nullement des maladies mentales au sens strict, puisque le jugement et la force de synthèse psychique y sont en progrès. C'est le cas chez la personne que nous étudions.

ne seraient pas un symptôme morbide, mais une simple illusion psychique tout à fait ordinaire, dont l'importance ne viendrait que du sens qu'on lui attribue plus tard. Ce serait quelque chose d'anodin, comme la fausse reconnaissance, ou les hallucinations hypnogogiques. Mais il est bien difficile d'assimiler les locutions religieuses à des phénomènes quelconques et sans portée. Le rôle qu'elles ont dans la vie sociale, les grands mouvements de piété et d'œuvres qui souvent ont eu en elles leur origine, ne permettent pas de les confondre avec n'importe quelle vision onirique : le personnage qui prétend avoir entendu Dieu, qui en est totalement persuadé, et dont les affirmations entraîneront des foules (1), comment ne le tiendrait-on pas pour un fou (au moins atteint d'un délire rationnel systématisé), si ses dires reposent sur des erreurs? D'autant plus que l'illusion de la fausse reconnaissance est reconnue et critiquée par ceux qui l'éprouvent, les états hypnogogiques sont jugés comme tels au réveil et souvent au moment même où ils se produisent : s'ils deviennent complètement des rêves, c'est qu'alors le jugement cesse de s'exercer. Or les mystiques saints qui entendent Dieu exercent leur jugement de la manière la plus droite. De plus, attribuer un phénomène mental personnel à une cause extérieure, tenir un élément du moi pour étranger au moi est une marque de la désagrégation de la conscience : il n'est pas, au point de vue psychiatrique, de symptôme plus grave. En effet, la fonction synthétique qui assure la cohésion de la personnalité est en nous la fonction la plus fondamentale : c'est elle dont les lésions constituent essentiellement les maladies mentales. On doit donc ne pas considérer l'extériorisation d'un phénomène purement intérieur comme une illusion quelconque sans portée, mais comme un symptôme morbide au premier chef, et d'une gravité extrême,

(1) Les foules qui sont venues à Paray et à Lourdes sur la foi des paroles entendues par Marguerite-Marie et par Bernadette.

Si donc des locutions religieuses ont lieu dans la vie de quelqu'un, et n'y sont accompagnées ni suivies d'aucune maladies des fonctions mentales supérieures, il n'est pas permis d'y voir l' « aliénation » d'un phénomène complètement personnel. Et l'explication par la maladie étant, on l'a vu, aussi irrecevable que l'explication par une illusion normale, il ne reste d'autre issue que d'y reconnaître une intervention de Dieu.

Sans doute, ces interventions sont rares : pour un personnage qui entend des locutions authentiques, quatre-vingt-dix-neuf sont des malades de tout acabit. Mais il n'est pas difficile, en les suivant quelque peu, de faire le diagnostic de leurs infirmités et de constater que les locutions s'expliquent par leurs infirmités (1). Chez ceux, au contraire, dont les locutions ne sont sûrement pas un phénomène morbide, nous avons, pour estimer que c'est Dieu qui parle, des motifs très forts : ce sont les effets produits, c'est tout le contexte religieux de l'existence du sujet.

Nous voici arrivés aux arguments décisifs par quoi on peut juger parfois qu'une âme a ouï des paroles divines. Dans son étude sur sainte Thérèse, M. Quercy a posé la question de la certitude des visions et locutions. Il se place alors au point de vue subjectif de la Sainte : quelles expériences, quels raisonnements humains, quelles garanties de la foi étaient susceptibles de lui faire admettre que les faveurs reçues venaient de Dieu? Probablement M. Query a estimé que, psychologue et médecin, il n'avait pas à poursuivre d'autre recherche que celle-ci, et qu'aller plus loin était l'affaire des théologiens. Peut-être aussi a-t-il pensé que, toute appréciation étant fondée en dernière analyse sur le témoignage des mystiques, il suffit de se référer à leur certitude. Cependant le psycholo-

(1) Nous avons vu plus haut que la coexistence d'une maladie mentale, par exemple, d'une psychasthénie, avec des locutions et visions authentiquement divines, n'est pas à exclure. Mais alors les syndromes de la maladie et l'évolution de la vie spirituelle se montrent indépendants et opposés.

gue et le théologien ont à faire valoir des raisons que le sujet ne voit pas toujours, et surtout qui ne sont pas de son ressort : car le sujet n'a pas qualité pour apprécier la valeur de sa propre vie. Or c'est à une appréciation de cette vie qu'il en faut venir, pour savoir si la certitude du personnage est légitime ou trompeuse.

Bien des degrés d'ailleurs peuvent s'intercaler entre un jugement sûr de soi et définitif, et une opinion vraisemblable. Une lucidité et une puissance d'analyse hors de pair, une robustesse de vouloir capable de progresser au milieu des pires dépressions et angoisses, des vertus héroïques, une activité de fondatrice et de théologienne dont les effets sont loin d'être épuisés au bout de trois siècles, justifient, dans le cas d'une sainte Thérèse, une affirmation nette. De plus, dans son existence, toutes les espèces de faveurs divines se correspondent et s'appellent mutuellement, formant un ensemble où tout se tient et tient à l'activité de la fondatrice. L'ensemble (réserve faite des détails : on sait qu'aux faveurs de Dieu les plus authentiques peuvent se mêler des illusions d'origines diverses) est d'une telle force qu'il apparaît organisé par Dieu à tout homme qui ne rejette pas *a priori* la possibilité des interventions surnaturelles. Mais si les phénomènes, au lieu de constituer un ensemble imposant, sont extrêmement clairsemés? s'il n'y en a que d'une seule espèce? s'ils ne sont pas insérés dans une existence exceptionnellement sainte? comment les juger?

Une âme profondément chrétienne, tout entière donnée à Dieu et au service des autres, mais une âme simple, une âme appartenant au commun des humbles fidèles, a entendu, en toute sa vie, une vingtaine de locutions, d'ordinaire le vendredi. Une de ces paroles concernant une amie, elle l'a communiquée à celle-ci. Ces paroles, elle les a notées : le papier sur lequel elle les a notées voisine avec d'autres papiers religieux et avec quelques lettres d'amis très chers : visiblement c'est pour elle un souvenir et un document de première

valeur. Elle en a parlé avec des intimes (mais seulement de trois), sans déclarer que cela venait de Dieu. Elle le suppose évidemment, parce qu'elle ne voit pas d'autre explication. Cependant, elle, qui est si scrupuleuse, ne croit pas avoir l'obligation de mettre son confesseur au courant : que Dieu dise quelques paroles à une pauvre femme, la chose n'a pas tellement d'importance.

Et, en effet, Dieu qui ne laisse pas choir à terre un passereau sans s'en inquiéter, Dieu qui a compté le nombre de nos cheveux (1), n'agira-t-il pas dans l'existence de beaucoup d'âmes pieuses et simples, ici au moyen de paroles prononcées par les hommes ou lues dans les livres, là au moyen d'une image verbale intense, ailleurs par des paroles ayant toutes les qualités des paroles sensorielles? Le caractère surnaturel des images verbales sera tantôt imperceptible, tantôt probable, tantôt très probable ou certain. Or, dans le cas que nous examinons, bien des traits signalant les paroles rendent leur origine divine hautement probable.

1°) En tout, dans une existence de quatre-vingt-huit ans, le sujet a perçu dix-neuf locutions, entendues en treize journées. La journée la plus abondante en paroles (14 février 1879) en a six. D'ordinaire, en une journée, il n'y a qu'une locution, consistant en quelques mots, parfois en deux mots, et ces journées sont séparées par des intervalles de plusieurs mois, d'un an, de trois ans. Les paroles sont perçues très distinctement, comme si quelqu'un parlait doucement par derrière. Un processus pathologique, hallucinatoire ou impulsif, qui produirait un nombre d'effets tellement petit, est extrêmement invraisemblable. Le sujet est émotif au dernier point; elle est anxieuse, scrupuleuse, psychasthénique, mais immergée, j'oserais dire, dans le réel sensoriel. Elle se tient toujours sur la solidité du monde concret, elle juge toujours très sainement, elle est douée du tact intuitif

(1) Luc, XII, 6-7.

qui saisit les situations données, elle ne dit jamais que ce dont elle est tout à fait sûre. Si l'hallucination morbide est à exclure, l'illusion intellectuelle et la fabulation sont encore plus à rejeter. Il faut chercher ailleurs l'explication de l'origine des dix-neuf locutions.

2°) Ces locutions ne sont pas provoquées par l'attente, ni attendues. L'une d'elles constitue une grosse surprise, puisqu'elle exhorte à pratiquer une vertu à laquelle le sujet croyait avoir le moins besoin d'être excité. Les premières ont été entendues le Vendredi Saint. Mais beaucoup de Vendredis Saints passent où Dieu ne dit rien. D'autres paroles résonnent inopinément en juin, en février, en octobre.

3°) Inattendues, surprenantes, mystérieuses, les locutions sont pourtant insérées dans la vie intérieure, et insérées dans le domaine le plus profond de cette vie; car elles y pénètrent précisément par la dévotion eucharistique et la réparation par amour envers le Cœur de Jésus. L'amie de ma grand'mère, Sœur Marie-Séraphine, de la Visitation de Paray-le-Monial, lui a demandé de faire chaque vendredi la communion réparatrice. La demande est du 1er avril 1872; une lettre de la Visitandine du 27 mai est la réponse à l'adhésion reçue. Désormais, sauf maladie ou vieillesse accablante, ma grand' mère sera absolument fidèle à son engagement. C'est par cette promesse qu'elle est arrivée à la communion fréquente. Mais déjà, depuis cinq ans, une voix l'invitait à honorer tout spécialement la Passion et le cœur de Jésus. Voici, en effet, les dates vérifiées des locutions :

le 19 avril 1867 est un Vendredi-Saint,
le 10 avril 1868 est un Vendredi-Saint,
le 2 octobre 1868 est un vendredi,
le 15 avril 1870 est un Vendredi-Saint,
le 11 avril 1873 est un Vendredi-Saint,
l'indication « avril 1874 » est invérifiable,
le 16 avril 1876 est le dimanche de Pâques,
le 30 mars 1877 est un Vendredi-Saint,

le 19 avril 1878 est un Vendredi-Saint,
le 28 juin 1878 est le jour de la fête du Sacré-Cœur,
le 15 février 1879 est un vendredi. Ce vendredi reçoit six paroles. Elles sont suivies d'un autre le Jeudi-Saint, et de deux le Vendredi-Saint. Celles-ci sont les dernières.

A partir de l'époque où elle commence d'entendre ces paroles, ma grand'mère commence aussi d'épanouir en œuvres sa vie intérieure (1). Non pas qu'elle entreprenne d'elle-même aucune réalisation propre à la faire remarquer, non pas même qu'elle s'immisce entre des rouages déjà établis pour les faire marcher. Seulement elle ne répond jamais non aux demandes qu'on lui adresse : partout où on lui indique un bien à promouvoir, elle y travaille. Surtout elle croit devoir s'occuper des incrédules, des indifférents, des découragés, des malades qui l'entourent ou qu'elle rencontre. Elle remporte ce succès que, de ses parents ou intimes, personne (sauf un — et il y a lieu de croire que celui-là accomplit avant de mourir un acte de contrition parfaite) ne quitte ce monde sans s'être réconcilié avec Dieu. Pour obtenir ces retours, elle a fait tout ce qu'elle pouvait. Elle a même offert à Dieu ses yeux : Dieu accepte ce sacrifice, et elle passe plus de vingt ans de sa vieillesse dans une demi-nuit, dans la solitude, dans l'inutilité. Les locutions, inexplicables par un mécanisme psychique morbide ou normal, ont dû être les phares qui orientaient la marche de cette vie. Les attribuer à un inconscient créateur serait attribuer à l'automatisme et à l'instinct la richesse supérieure et la sagesse des longues vertus. Comme dit M. Quercy, « des hallucinations et des syncopes qui créent un héroïsme chrétien ou coïncident avec lui sont des visions et des unions divines (2) ».

(*A suivre.*) G. Rabeau.

(1) Elle a dû obtenir la conversion de sa mère en 1867 ou aux environs de cette année.
(2) *L'hallucination*, etc., I, p. 337.

L'âme chrétienne au Ier siècle

Un mérite de M. l'abbé Bardy — et qui n'est pas commun — c'est que cet authentique savant, dont les travaux reçoivent chez les spécialistes l'accueil le plus flatteur, est en même temps capable de présenter au grand public les résultats de la recherche historique sous la forme la plus claire et la plus agréable.

La brève époque — en gros 70-110 après Jésus-Christ — qu'il nous dépeint si heureusement dans son nouvel ouvrage (1), c'est-à-dire les années qui suivent immédiatement l'âge apostolique (encore qu'un apôtre au moins, saint Jean, vive encore à cette date), offre un attrait spécial à l'âme chrétienne, et nous avons une avide et légitime curiosité de savoir comment vivaient, comment priaient, comment aimaient, nos chers et lointains ancêtres dans la foi. C'est aussi une époque d'extrême importance dans l'histoire de l'Église. Période de transition, « période d'organisation », plutôt, et où s'est accompli, dans le silence, un prodigieux travail, « années décisives pour l'Église chrétienne ». C'est alors en effet qu'elle prend sa forme originale, — une forme qui s'enrichira, se colorera, se compliquera, selon les nécessités de la vie, — mais qui ne changera plus : le plan de l'édifice et le gros œuvre sont déjà tels que nous les voyons aujourd'hui. Une telle période, si courte soit-elle, valait qu'on lui consacrât un volume entier. « Nous voudrions, dit M. Bardy, pouvoir retracer, jour après jour, l'histoire de ces années fécondes. » Hélas ! les documents sont rares — les chrétiens de ce temps-là étaient plus occupés, on le conçoit, d'agir que d'écrire et leurs écrits mêmes sont des actes, ce qui explique leur forme la plus fréquente, celle des lettres.

(1) *L'Église à la fin du Ier siècle*, 176 p. in-12, Bibl. cath. des sciences religieuses (Bloud et Gay).

De ces écrits, d'ailleurs, nous ne possédons plus qu'une faible part, et quelques-uns sont de découverte récente. Une recherche patiente a réussi néanmoins à en tirer beaucoup de choses et à combler, de façon satisfaisante, plusieurs lacunes. Esprit net et ferme, M. Bardy expose ces conquêtes de l'histoire avec précision, avec sagesse, avec un sens critique très sûr et qui ne donne dans aucun excès, avec un sens chrétien surtout qui, en l'espèce, est le plus vivant et le meilleur auxiliaire de la science.

Sept chapitres lui suffisent à explorer son mouvant domaine : *Les écrits — La vie chrétienne — La hiérarchie — Les judéo-chrétiens — L'hérésie — Le christianisme et l'Empire* [les premières persécutions] — *L'expansion chrétienne.* — Après quoi le lecteur cultivé, — qui ne fait point métier d'érudit —, le chrétien désireux de connaître assez exactement la vie de son Église (mais tout chrétien, doué d'une « instruction moyenne », devrait avoir ce désir et le satisfaire...) est, croyons-nous, bien informé; il lui reste, pourtant, à lire ces beaux textes, dont M. Bardy cite, avec complaisance, des fragments émouvants, — les lettres de saint Ignace, par exemple, ou celle de saint Clément romain.

Ce n'est pas tout d'être renseigné. L'histoire, ici plus qu'ailleurs, doit être nourriture et, si nous sommes attirés si fortement par « ces années fécondes », c'est qu'elles peuvent être fécondes aussi pour les âmes de notre temps et qu'obscurément nous y cherchons des leçons. Les lecteurs de *La Vie Spirituelle*, mieux que d'autres, ont cette louable préoccupation.

Le grand enseignement qui se dégage ici, nous l'avons indiqué : le christianisme du I^er^ siècle est le même que celui de notre temps; cette Église, déjà constituée en ses grandes lignes, elle montre, en pleine lumière, les deux traits qui ne cesseront de la marquer, les deux forces qui, divinement maintenues, assureront sa durée.

Elle est une *hiérarchie*, — c'est-à-dire qu'elle est l'Église. Ce caractère, si manifeste dans Ignace d'Antioche, l'organisation solide du « presbyterium » et des diacres autour de l'évêque, la fonction bien établie de l'épiscopat monarchique, et le respect, la piété avec laquelle le vieux « témoin » parle de ces collèges vénérables, le recours qu'il veut qu'on ait sans cesse à leur autorité, voilà qui, dans une époque si lointaine, a surpris, et qui cadrait mal avec certaines construc-

tions *a priori* ; aussi jadis a-t-on suspecté l'authenticité des lettres et voulu en obscurcir la date. Chacun sait qu'il a fallu se résoudre à l'admettre et qu'elle est aujourd'hui reconnue, — sauf des « quelques extrémistes » auxquels M. Bardy fait allusion et dont le plus récent, assez isolé d'ailleurs, est sans doute M. Turmel qui, sous un de ses nombreux pseudonymes, avec de si mauvais arguments et à l'aide de sa panacée marcionite, a essayé de renouveler l'attaque; elle ne compte guère. D'autres témoignages au surplus corroborent celui de saint Ignace — la lettre de saint Clément, par exemple, qui d'ailleurs (ce texte n'est pas le seul) met en si vif relief la succession apostolique dont l'Église Romaine et toutes les Églises se réclament dès lors avec une singulière insistance. Mais ces Églises forment, toutes ensemble, une Église — partout répandue et qui doit envahir le monde entier, — *catholique*, enfin : le mot, qui devait avoir une si glorieuse fortune, est prononcé pour la première fois, date émouvante, par saint Ignace. Mais la chose est antérieure et l'unité chrétienne, partout proclamée, n'a pas attendu d'avoir sa formule pour s'effectuer. Unité qui a déjà son centre vivant et sa tête : déjà la situation de l'Église de Rome apparaît comme privilégiée. Le début solennel et fameux de l'épître ignatienne aux Romains, plusieurs allusions dans le même auteur et l'intervention, par voie d'autorité, du pape Clément dans les dissensions de l'Église corinthienne, en sont au moins des indices. Toutes ces conclusions, de plus en plus, s'affermissent par le labeur d'une histoire prudente et impartiale.

Hiérarchie, le christianisme, « dès ses origines », a pris aussi « la forme d'une *orthodoxie* ». « Il a enseigné une doctrine nettement définie et a mis en garde ses fidèles contre toutes les déviations possibles »; une surveillance jalouse du dépôt de la foi s'est fait jour aussitôt, fonction essentielle, sévérité nécessaire que l'Église n'abandonnera ni ne peut abandonner. Au surplus, hiérarchie et orthodoxie sont liées, l'une étant le garant de l'autre : c'est l'argument suprême dont use Ignace avec les hérétiques qui ratiocinaient sur les textes de l'Évangile et il les renvoie à la tradition vivante représentée par l'évêque et son presbyterium. Car l'Église était déjà en butte aux hérésies — l'*oportet haereses esse* a été vrai de bonne heure et dès le temps de saint Paul. Sur ces fausses doctrines, nombreuses, complexes, indécises, vite

fragmentées en variétés divergentes, d'ailleurs malaisées à fixer, à suivre en leurs replis, M. Bardy, qui n'a garde d'accumuler les détails vains, ne donne que l'essentiel et le fait clairement. Ce pullulement d'ennemis intérieurs, se levant aux jours mêmes de sa naissance, était certes un grand danger pour l'Église : quelle institution humaine n'y eût succombé, n'y eût perdu son unité, n'en fût devenue incertaine et vacillante ? « S'il y a, dit notre auteur, quelque chose de remarquable, dans la confusion des idées et le mélange des sectes, dont nos documents ne nous donnent qu'une représentation affaiblie, c'est que le christianisme n'ait pas sombré alors; c'est qu'il ait gardé... sa doctrine déjà traditionnelle et qu'il l'ait maintenue. » Et Mgr Batiffol, songeant à la prodigieuse diffusion du christianisme, que constate déjà Pline le Jeune (en 112), et à sa pénétration dans toutes les classes de la société, mais surtout chez les humbles : « Le prodige est que, pénétrant à une pareille profondeur dans l'âme des foules païennes, le christianisme ne s'y soit pas corrompu, en se syncrétisant avec toutes les erreurs que dénonce, par exemple, l'épître aux Colossiens ou le message aux sept Églises de l'Apocalypse. »

Comme elle a sa foi, l'Église, ministre de la grâce, a sa liturgie, simple encore et d'ailleurs malaisée à saisir dans le demi-silence ou les brèves allusions de nos textes. L'Eucharistie est fortement attestée, comme on sait. M. Bardy rappelle les témoignages écrits, ceux de saint Ignace — qui précise que l'Eucharistie n'est valide que célébrée par l'évêque ou son délégué, qui d'autre part insiste sur l'identité des espèces consacrées avec « la chair de Notre Sauveur, la chair qui a souffert pour nos péchés », — précieux réalisme, dont nous devons, indirectement, l'expression aux Docètes, que combattait l'évêque d'Antioche. Déjà l'hérésie sert à faire préciser plus fortement la doctrine. M. Bardy examine aussi, avec quelque détail, les textes fameux de la *Didachè*. Les grandes prières eucharistiques des chapitres IX et X, où, chose surprenante, le corps du Christ n'est pas expressément nommé, lui semblent, comme à plusieurs critiques, des prières de table plutôt que des prières de la « messe ». Il semble pourtant qu'on puisse maintenir leur sens de prières eucharistiques (comme l'entendent les *Constitutions Apostoliques* qui plus tard les remploient) : il est clair d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de la formule dite par le célébrant ou

« président », mais de prières des fidèles (« privées », qui sait ?) dites, l'une après la fraction et avant la communion, l'autre après la communion, — quelque chose comme nos « actes », — c'est, je crois, l'opinion de M. Hemmer dans son édition de la *Didachè*. On ne se dissimule point d'ailleurs que tout cela est incertain et on préférerait, avec M. Bardy, quelque chose d'aussi précis que la fameuse description donnée par saint Justin, — document qui, au surplus, quoique postérieur (milieu du IIe siècle), se peut appliquer à notre époque.

Ce que nous voudrions surtout connaître, et qui en tout temps reste plus mystérieux et insaissisable que les croyances et les rites, c'est la vie intérieure de ces premiers chrétiens. A la vérité, elle affleure quelquefois, comme c'est naturel, en nos maigres documents et c'est fort beau. M. Bardy cite avec raison, bien qu'il soit de 30 ans plus jeune, l'émouvant passage d'Aristide, l'apologiste, sur la prière continuelle du chrétien et le tableau, peut-être « idéal », mais fondé sur la réalité, que trace de sa vie « céleste » au milieu du monde l'*Épître à Diognète* (de date incertaine, postérieure au Ier siècle); à quoi on joindra (mais il les cite ailleurs) la page brûlante de saint Ignace en route vers le martyre ou la noble prière de saint Clément romain (dans sa lettre). En ces textes et en d'autres le christianisme chante à l'unisson de celui des plus grands saints qui aimeront au cours des âges. Il n'y a qu'une façon d'aimer le Christ et, sous les formules diverses, on l'a toujours aimé de la même façon.

D'éprouver sur ces vieux textes l'identité, non seulement de la foi, de la doctrine, mais de la vie intérieure et de l'amour au XXe siècle et au Ier, de se sentir véritablement, par l'habitude de l'âme et le ton de l'oraison, le frère de ces antiques amis du Christ, cette communion des saints n'a-t-elle pas quelque chose d'exaltant et de bienfaisant ?

MAURICE BRILLANT.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † BENJAMIN-OCTAVIUS, episc. Versalien.

Le Gérant : B. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXIII

OCTOBRE 1932-DÉCEMBRE 1932

Études

A. Gardeil. — L'expérience mystique dans le cadre des « Missions divines » . . . . . [1]
R. Garrigou-Lagrange. — Les dons ont-ils un mode humain? [65]
V.-M. Pollet. — Saint Patrick. . . . . [29]
G. Rabeau. — Paroles surnaturelles et hallucinations auditives. [105]
— Comment discerner les paroles divines? . . [176]
H.-D. Simonin. — Jean de Saint-Thomas théologien mystique. [84]
G. Théry. — L' « Explanatio » sur la « Théologie mystique ». [129]

Documents

Guigues II le Chartreux. — De l'imitation de Jésus-Christ. Méditations inédites . . . [155]

Chroniques et comptes-rendus

M. Brillant. — L'âme chrétienne au I^er^ siècle . . . . . .
J. Périnelle. — Lieux théologiques de la spiritualité . . . [127]
H.-D. Simonin. — Histoire de la spiritualité moderne . . . [50]

Bibliographie

Dom Ph. Chevallier. — Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix. . . . . [50]
J. de Guibert. — Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia . . . . . [127]
A. Hamon. — Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, t. IV. Luttes indécises. . . . . [62]
V. Huby. — Écrits spirituels . . . . . [60]
Joannes a S. Thoma. — Cursus Theologici tomus primus . [53]
Michael a S. Augustino. — Tractatus de vita Mariformi et Mariana, in Maria, propter Mariam. [59]
J. A. Möhler. — Gesammelte Aktenstücke und Briefe . . . [62]
P. Quercy. — Études sur l'hallucination. I. Les philosophes, les mystiques. II. L'hallucination, études cliniques. [114]
J. Rigoleuc. — Œuvres spirituelles annotées et publiées par le P. A. Hamon, S. J. . . . . [60]
Tony Severin. — S. Jean Berchmans, ses écrits . . . . . [61]